Thomas Hobbes

De Cive



Filosofía

Alianza Editorial

TÍTULOS ORIGINALES:
Elementorum Philosophiae Sectio Tertia deCive (1642)
Philosophicall Rudiments Concerning Government and Society (1651)

Diseño de cubierta: Alianza Editorial
Ilustración: *Retrato de Thomas Hobbes*. The National Gallery of Art. Washington

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15
28027 Madrid; teléfono 91 393 88 88
ISBN: 84-206-3586-3
Depósito legal: M. 34.536-2000
Compuesto e impreso en Fernández Ciudad, S. L.
Catalina Suárez, 19. 28007 Madrid
Printed in Spain

Prólogo

1. *El gran proyecto*

De Cive, primera obra de doctrina política publicada por Hobbes, fue concebida por su autor como parte de un amplio y ambicioso proyecto: un tratado sistemático en el que se recogiera lo esencial del conocimiento humano. Este *opus magnum,* compuesto originalmente en latín, iba a estar dividido en tres apartados titulados, respectivamente, *De Corpore* (Sobre el Cuerpo), *De Homine* (Sobre el Hombre) y, finalmente, *De Cive* (Sobre el Ciudadano). Siguiendo una ordenada clasificación de los distintos saberes, la trilogía habría de dar comienzo con el estudio de la lógica, la matemática y la física, de ahí pasar a la indagación sistemática de la naturaleza humana en sus aspectos fisiológicos, morales y religiosos y desembocar finalmente en el estudio del individuo como ente cívico y como miembro del cuerpo social. En el *Prefacio al lector* que Hobbes nos ofrece en el pórtico a *De Cive* se nos dice cuál fue su intención original; de lo que se trataba era de «educar su propia mente» con el estudio de la filosofía, intentando aprender y asimilar los primeros «elementos de todas sus ramas». Parece que la concepción de tan vasto plan tuvo lugar durante el intenso y fructífero viaje al continente europeo que Hobbes

realizó en 1637. Acompañando como tutor al segundo conde de Devonshire, miembro de la poderosa familia Cavendish, Hobbes visitó Francia e Italia. En París estableció contacto con el fraile franciscano Marin Mersenne, a quien Hobbes otorgaría siempre un lugar de privilegio entre sus amistades. De él aprendió, dice, más de lo que habría podido enseñarle ninguna universidad. En una época en la que todavía no existían publicaciones periódicas especializadas y resultaba difícil la comunicación intelectual, el fraile, desde su celda franciscana, posibilitó el trato mutuo entre los pensadores más influyentes del momento.

Durante su estancia en Italia, Hobbes llegó a conocer a Galileo, y por mediación suya hizo amistad con Claudio Berigardo, profesor en Pisa, recibiendo de él una concepción del mundo que iba a ser la inspiración inmediata de sus análisis del conocimiento y de la sociedad civil. Fue a partir de entonces cuando, según propia declaración, empezó a «ser contado entre los filósofos»[1].

Hobbes regresa a Londres a finales de ese mismo año (1637) y permanece asociado a la familia Cavendish. Para entonces ya había concluido su pupilo los estudios, lo que permitió a Hobbes liberarse de funciones de tutela y dedicarse por entero a sus labores de escritor. Fue en ese momento cuando empezó a poner por obra la ejecución del gran proyecto que durante años había ocupado sus reflexiones. Pero una circunstancia de repercusiones prácticas inmediatas –la agitada situación interna de Inglaterra en los años anteriores a la guerra civil– afectó drásticamente el plan inicial: la sección dedicada a filosofía política que en un principio Hobbes se había propuesto desarrollar en tercer lugar pasó ahora a primer plano; y la composición de los tratados *De Corpore* y *De Homine* quedó relegada para ocasión posterior. Leemos en el *Prefacio* a *De Cive:*

1. *Vita, carmine expressa*, en *Th. Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica*, vol. 1, Londres, W. Molesworth Ed., 1845.

Mientras planeaba, organizaba y componía lenta y cuidadosamente estas materias [...], ocurrió que mi país, unos años antes de que estallaran las guerras civiles, hirvió en cuestiones acerca de los derechos del poder y la obediencia que deben los súbditos. Aquellas discusiones fueron el prólogo a la guerra que se acercaba. Y ésa fue la causa de que, dejados para más adelante todos los demás asuntos, madurase y saliese de mí esta tercera parte. Ocurrió, por tanto, que lo que iba a venir en último lugar ocupa ahora el primero. Y ello es así porque vi que, al estar fundamentado en principios suficientemente conocidos por experiencia, no necesitaba de las dos secciones anteriores.

2. *Realistas y parlamentarios*

Las guerras civiles a las que alude Hobbes y cuyos presagios propiciaron la urgente composición de *De Cive* se iniciaron formalmente en 1642. En su primera fase, enfrentaron al rey Carlos I contra un amplio sector de súbditos ingleses, conocidos con el nombre de «parlamentarios». La confrontación venía de tiempo atrás, y desde su inicio había tenido un componente de carácter religioso. Ya en 1604 el rey Jacobo I, padre de Carlos, había rehusado llegar a un compromiso con las facciones puritanas en cuestiones dogmáticas, y de hecho había disuelto el Parlamento en el año 1610, con el consiguiente resentimiento de muchos. Parlamentos sucesivos serían constituidos después, pero las tensiones entre parlamentarios y monárquicos no disminuirían en lo sustancial, debido a la insistencia de Jacobo en proteger la idea del *derecho divino* de los reyes y a su incapacidad para reconocer al auténtico carácter representativo de la institución parlamentaria. Sus empeños por casar a su hijo Carlos con una princesa católica y española contribuyeron a aumentar todavía más su impopularidad. Y aunque el ideado matrimonio nunca llegó a realizarse, el intento mismo y las antiguas desavenencias doctrinales con amplios sectores del país dejaron entre muchos de sus súbditos un profundo sentimiento de desconfianza.

Tal es el legado que recibe Carlos I al heredar la corona británica en 1625. El antagonismo entre monarca y Parlamento no tardó en renovarse bajo el joven rey. Ya en el año de su coronación, Carlos se vio sometido a presiones fiscales provenientes del grupo parlamentario. Consciente de su poder de control sobre el Tesoro público, el Parlamento retuvo los dineros solicitados por el rey, firme en su decisión de no concedérselos hasta que el bando monárquico se aviniese a otorgar determinadas demandas: formación de nuevo gabinete, reparación pública de viejas ofensas, etc. La respuesta inmediata del monarca fue disolver el Parlamento y buscar nuevas vías de financiación mediante gravámenes impuestos directamente al pueblo, obligando a éste a procurar acuartelamiento, en sus propios hogares, a las tropas reales. La impopularidad de la medida provocó una violenta reacción capitaneada por el líder parlamentario sir Edward Coke. El rey se vio obligado a convocar nuevo Parlamento (1628) y a firmar la famosa *Petition of Right*, documento de fuerza legal por el que Carlos se comprometía a respetar cuatro básicos principios de gobierno: (1) No recaudar impuestos sin previo consentimiento del Parlamento; (2) No encarcelar a súbdito alguno sin causa probada, reconociendo así el derecho de *habeas corpus* de todo ciudadano; (3) No acuartelar tropas en los domicilios de los súbditos; y (4) No declarar la ley marcial en tiempo de paz. A cambio de estas condiciones se le concedían al rey los subsidios por él solicitados. La *Petition* fue de enorme importancia en lo que tenía de salvaguarda de los derechos civiles, pero casi inmediatamente después de ser firmada Carlos reanudó su comportamiento previo, evitando consultar al Parlamento en puntos cruciales de administración pública. El favorito del rey, George Villiers, primer duque de Buckingham, infatigable promotor de la causa monárquica, fue asesinado ese mismo año. La tormentosa sesión parlamentaria de 1629 fue dramáticamente clausurada con una resolución censurando al monarca por recaudar impuestos sin autorización y cambiar prácticas eclesiásticas entonces en vigencia. Durante los once

años subsiguientes Carlos gobernó sin Parlamento, asumiendo poderes absolutos y forzando a grandes contingentes de disidentes –puritanos y católicos en su mayoría– a emigrar a América. Las condiciones en el reino llegaron a su punto crítico cuando el rey intentó imponer en la presbiteriana Escocia el episcopalismo anglicano, lo que dio lugar a que el pueblo escocés se levantara en armas. Incapaz de financiar gastos de guerra, Carlos convocó el llamado «Parlamento Corto», el cual, una vez más, buscó reparación antes de concederle al rey los fondos solicitados. El Parlamento fue disuelto, y Carlos intentó nuevamente, sin éxito, recaudar por su cuenta los dineros necesarios para la leva. Al no conseguirlo, convocó el famoso «Parlamento Largo» (1640), que bajo el liderazgo de John Pym, John Hampden y sir Henry Vane se hizo fuerte y tomó medidas necesarias de protección frente a la corona. Carlos prometió aceptar la legislación revolucionaria, aunque era sabida su firme creencia en la doctrina del derecho divino de los reyes. El Parlamento, siempre receloso del monarca, acentuó aún más su desconfianza cuando descubrió la implicación de la reina en una conspiración del ejército para coartar los poderes parlamentarios. La matanza de la que fueron víctimas los protestantes irlandeses en 1641, a pesar de no haber estado el rey implicado en ella, vino a empeorar todavía más las cosas; y en ese mismo año el Parlamento hizo pública su Gran Protesta *(Great Remonstrance)* exigiendo del rey reformas religiosas y administrativas y enumerando todos y cada uno de los agravios sufridos por culpa de la injusticia real. Carlos rechazó estas acusaciones y hasta llegó a intentar el encarcelamiento de algunos líderes de la oposición, violando así la tradicional inmunidad parlamentaria y provocando el estallido de la guerra civil. En el campo de las armas no hubo resultados decisivos hasta 1644, fecha en que las tropas reales fueron derrotadas en Marston Moor. Otra derrota en Naseby, acaecida un año después, puso fin a la contienda. Carlos se rindió al ejército escocés y fue entregado por éste al Parlamento. Todavía hizo el rey algún intento por escapar y recu-

perar, con ayuda de algunas partidas escocesas descontentas con el Parlamento inglés, el poder perdido. Pero la causa realista volvió a ser derrotada en el campo de batalla. Juzgado por un tribunal especial nombrado por sus más poderosos enemigos, Carlos fue condenado a muerte y decapitado el día 30 de enero de 1649.

La incalculable importancia histórica que para la vida de Gran Bretaña tuvieron los reinados de Jacobo I y Carlos I, el posterior Protectorado cromwelliano y la restauración de la monarquía en la persona de Carlos II (1659) explica que tantos historiadores y tratadistas políticos de la época dedicaran lo mejor de su atención a estudiar período tan turbulento. Su propósito común fue ofrecer soluciones permanentes que asegurasen la pacífica convivencia ciudadana. Hobbes y, algo más tarde, Locke formularon su pensamiento político teniendo muy presentes las realidades de su país, tan alejadas de lo que pudiera considerarse un siquiera mínimamente aceptable proyecto de pacífica sociedad civil. Tanto para uno como para el otro la *salus populi* es *suprema lex*. De Hobbes hablamos ahora. Y aunque hoy sería grave error aceptar sin más su credo político, sí hemos de concederle un grado considerable de razón histórica, referida al particular momento en que vieron la luz sus dos obras de mayor trascendencia: el tratado *De Cive* y el más complejo y elaborado *Leviatán* [2]. Tratemos de resumir los aspectos más universales del primero.

3. *De Cive*

Siguiendo un esquema casi idéntico al que más tarde quedaría plenamente desarrollado en el *Leviatán*, la investigación de Hobbes en el tratado *De Cive* está dirigida a determinar los de-

2. Hay traducción española: *Leviatán*, trad. y prólogo de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza Editorial, 1989 (2.ª edición: 1999).

rechos de los Estados y los deberes de los súbditos; y para ello estima necesario que entendamos primero cuál es la cualidad de la naturaleza humana y cómo deben los hombres ponerse de acuerdo si pretenden organizarse en un Estado bien fundamentado. Según la conocida hipótesis hobbesiana, los seres humanos, en su estado natural, esto es, antes de haberse constituido en sociedad civil, se hallan en una condición que permite ser llamada de guerra de todos contra todos *(bellum omnium contra omnes)*, en la cual cada individuo tiene el mismo derecho que su vecino a todas las cosas. En esta situación miserable y odiosa *(statu misero et odioso)*, presidida por el miedo mutuo, el sufrimiento y la hostilidad, los hombres deciden, impulsados por las necesidades de su propia naturaleza *(necessitate naturae suae)*, buscar el modo de remediar su condición infeliz. Para Hobbes, la palabra que mejor designa el estado presocial del género humano es el término *libertas*, 'libertad'. Y no hay en todo el texto una sola instancia en la que ese término sea utilizado sin añadirle una adjetivación negativa. Para la convivencia pacífica, la libertad no puede ser, según Hobbes, el ideal prioritario; es más, ni siquiera puede ser considerada como opción permisible [3]. Debido a la proclividad que tienen los humanos a hacerse daño los unos a los otros y, sobre todo, a la vana estima que tienen de sí mismos *(ab inani sui aestimatione)*, el estado natural propiciará que surjan por doquier envidias y sospechas perpetuas *(perpetuae suspiciones et studium)*, hasta el extremo de amenazar la preservación misma de la humanidad. Este punto es de importancia máxima para entender la esencia de la argumentación hobbesiana. Porque, lejos de recurrir a un imperativo artificial que le permita salir de ese tipo de existencia, el ser humano busca procedimientos de paz impulsado, como decíamos más atrás, por la

3. Son interesantes las ilustraciones que aparecen en la página titular de las primeras ediciones de *De Cive*. Un salvaje indio americano representa siempre el estado de libertad: título que Hobbes da a la parte primera de su libro.

necesidad natural de preservarse. Es decir: del fondo mismo de la naturaleza humana brota el impulso correctivo capaz de enmendar sus propios excesos. Todo hombre, por necesidad natural, desea lo que es bueno para él. Y lo que la naturaleza dicta es buscar la paz *(Naturam dictare quaerendam esse pacem).*

Esa ley fundamental de naturaleza que ordena buscar la paz allí donde sea posible lograrla nos manda, en primer lugar, no retener nuestros derechos a todas las cosas, sino transferir o renunciar a algunos. Para Hobbes, transfiere un derecho la persona que mediante un signo suficiente acepta voluntariamente que ese derecho no es ahora suyo y se compromete a no reclamarlo; de tal modo que jamás le será ya posible ejercer lo que por derecho *(jure)* se le permitía hacer antes. Pues bien, siempre que dos o más personas establecen un contrato o convenio, se comprometen a renunciar a algún derecho que antes tenían. Otra de las leyes de naturaleza nos manda, para nuestra preservación y bienestar, cumplir los contratos *(pactis standum esse),* pues, de no hacerlo, quebrantaríamos la confianza que el otro contratante ha depositado en nosotros, con lo que regresaríamos a la situación de hostilidad mutua que se trataba de evitar. Quebrantar un contrato o convenio sería, efectivamente, una *injuria,* un actuar *sine-jure,* esto es, sin derecho. Junto a esta ley de naturaleza que ordena respetar los pactos, enumera Hobbes varias otras: ser humildes, agradecidos, imparciales, útiles, no contumeliosos, magnánimos en el perdón, etc., y a todas ellas les concede la virtud de ser inmutables y eternas *(immutabiles et aeternae).* Quien trata de observar las leyes de naturaleza puede con derecho ser llamado *justo* y *bueno,* pues acontece, señala Hobbes, que la ley de naturaleza coincide con la ley moral. También con la ley divina, pues de hecho esas mismas leyes de naturaleza nos han sido comunicadas por Dios en las Sagradas Escrituras. Muchas páginas de *De Cive,* como también del posterior *Leviatán,* están dedicadas a transcribir pasajes de la Escritura que Hobbes trae en su apoyo (a veces, como después veremos, para disgusto y escándalo del poder eclesiástico de su tiempo). Este primer recurso

a las citas bíblicas tiene como finalidad reforzar con la autoridad divina las leyes naturales.

Mas ocurre lo siguiente: los seres humanos son de tal condición que aun reconociendo que para salir del estado de guerra han de respetarse las leyes de naturaleza y cumplirse los pactos establecidos, no respetarán dichas leyes ni cumplirán dichos pactos a menos que alguien los obligue a ello atemorizándolos. Es preciso, dice Hobbes, que los hombres se convenzan de que es peligroso invadir los derechos de los demás. Y eso sólo se logra instituyendo un poder común a todos, un hombre o concejo de hombres al que todos se sometan. Esta sumisión se realiza cuando cada individuo se obliga, mediante contrato con todos y cada uno de los demás, a no resistirse a la voluntad del hombre o concejo de hombres al que ya se ha sometido. Tal contrato viene a ser, pues, un *pactum unionis* mediante el que muchas voluntades vienen a juntarse en una sola. Y concluye Hobbes: «Una unión así lograda recibe el nombre de ciudad o sociedad civil; y también de persona civil» *(Unio autem sic facta appelatur* civitas *sive* societas civilis, *atque etiam* persona civilis).

No será difícil comprender que a una *ciudad* así establecida haya de otorgársele el *poder supremo* en la *persona del individuo* o *concejo* a *cuya voluntad se han sometido las voluntades de los demás.* De hecho, es indiferente que el *pactum unionis* haya decidido constituir a la multitud en una sociedad civil *democrática, aristocrática* o *monárquica.* Hobbes admite la posibilidad de tres modalidades de gobierno. Y aunque da razones para favorecer a la *monarquía* sobre las otras dos, no descalifica ni el gobierno *aristocrático* ni el *democrático,* siempre y cuando retengan el poder supremo del Estado *(civitas).* Con la aparición de la sociedad civil desaparece la multitud *(multitudo),* que no era otra cosa que un simple conglomerado de voluntades particulares en el que cada individuo podía decidir el mejor modo de procurar su seguridad. Establecida la sociedad civil, la seguridad del individuo le es encomendada ahora al poder supremo, al cual se le da el derecho de empuñar la es-

pada de la justicia *(gladium justitiae)*, la espada del castigo *(gladium ad poenas)*, la espada de la guerra *(gladium belli)*, el derecho de armar y reclutar a los ciudadanos y el derecho de firmar la paz con el enemigo, siempre que lo estime oportuno. Todos los demás poderes le pertenecen también por derecho a ese representante supremo de la sociedad civil: el poder legislativo, el poder de nombrar magistrados y ministros, el poder de prohibir la diseminación de aquellas doctrinas que se estimen enemigas de la paz, etcétera.

Hobbes no da nunca a entender que el representante máximo de la *ciudad* o *Estado* haya de ser necesariamente infalible y perfecto en sus decisiones. De hecho, reconoce que no lo es muchas veces, y que cabe la posibilidad de que existan malos príncipes que no cumplan sus deberes en el ejercicio del poder que se les ha encomendado. Mas Hobbes se apresura a establecer una distinción entre el *derecho* a la autoridad suprema *(jus summi imperii)* y el *ejercicio (exercitium)* de la misma. La separación entre uno y otro hace posible que el mal príncipe conserve siempre su derecho al poder, y ello en virtud del pacto original que le otorgó absoluta e incondicional autoridad. Incluso en el caso de que el príncipe ordene algo contrario a la ley natural (que es también divina), los súbditos deberán cumplir tal mandato; y la responsabilidad ante Dios recaerá no sobre los súbditos, sino sobre el príncipe, aunque no por ello quedará despojado de su autoridad. La rebelión contra el poder contractualmente establecido no forma parte de la agenda hobbesiana. En esto, las consecuencias del pacto son de un rigor absoluto, a menos que el soberano pierda por alguna causa su dominio. Pero esa eventualidad no queda desarrollada en *De Cive*. Hobbes la relegaría al apéndice final del *Leviatán*, sin duda obligado a ello por las circunstancias políticas de su propio país[4]. En *De Cive* no se ofrece recurso alguno contra el gobierno del *tirano*, palabra a la que, por lo demás,

4. Véase, sobre esto, mi prólogo a *Leviatán*, Madrid, ed. cit.

Hobbes asigna un significado *relativo* que depende enteramente de la percepción del súbdito, *no* de la condición real de quien manda. El capítulo VI, en términos inequívocos que no pueden dejar de resultar chocantes para la sensibilidad de hoy, condensa lo que da al pacto su dimensión más estremecedora: el soberano, una vez instituido, puede gobernar *como mejor le parezca*. Y aunque no cumpla sus deberes y se comporte en desacuerdo con los requisitos de la recta razón[5], el súbdito no podrá castigarle legalmente *(ita neque punire jure)*, haga el soberano lo que haga *(quicquid ab eo factum erit)*: la conducta abusiva del poder supremo, caso de darse, siempre traerá consigo menos males que los producidos por una regresión al estado precivil, que es -nos advierte Hobbes una vez más- de intolerable hostilidad. El argumento hobbesiano que niega la legalidad de cualquier intento por disolver el gobierno civil sin el expreso consentimiento de éste queda enunciado en el artículo 20 del mencionado capítulo VI. A él debe remitirse el lector para tener conocimiento directo de la sutil lógica de la que Hobbes se vale para justificar la indisolubilidad del pacto político. Éste es, según entiendo, el punto esencial que separa a Hobbes de Locke en lo concerniente a los derechos de los súbditos. Semejante a Hobbes en tantas otras cosas, Locke difiere sustancialmente del primero en admitir como posibilidad real el derecho a la rebelión ciudadana. Para Locke, los ciudadanos, para cuyo bien fue establecido el gobierno, *pueden* resistir a sus gobernantes cuando éstos hacen un uso desmedido de su poder y lo emplean para la destrucción, y no para la protección de sus súbditos. Pues, argumenta Locke, siempre que alguien -incluidos los gobernantes- intente invadir por la fuerza los derechos de los demás, será culpable de crimen y habrá de ser tratado como merece. Ciertamente, si es el pueblo el que se subleva sin razón, el pueblo mismo será reo de rebelión y habrá de ser castigado en consonancia con su delito, por no

5. Véase VI, 12.

haber respetado las condiciones del convenio social. Mas eso suele ocurrir pocas veces, pues, por lo común, el pueblo está siempre más dispuesto a someterse que a rebelarse. Son los príncipes y magistrados los que, dice Locke, suelen tener mayor tendencia a violar los derechos ciudadanos, «como si quienes por ley tuvieran los mayores privilegios y ventajas tuvieran por ello el poder de quebrantar esas leyes que precisamente los colocaron en una situación mejor que la de sus hermanos» [6]. Cuando tal cosa sucede, *es el gobierno el que está rebelándose*, no los ciudadanos.

El significado del término *rebelarse*, en su acepción más estricta, coincide con el del verbo latino *rebellare*, palabra que se compone del prefijo *re-* y el sustantivo *bellum*. *Rebelarse* es, pues, un *retornar a la guerra*, una como *regressio ad bellum* de la que Hobbes acusará a todo miembro de la comunidad civil que rompa, sublevándose, lo pactado con la persona o asamblea que ostente la suprema autoridad. Locke, por su parte, acusará de *lo mismo* a aquellos gobernantes que «actúan contrariamente al fin para el que fueron instituidos [...], deshacen los lazos sociales [...] y destruyen la autoridad que el pueblo les dio» [7].

Hay en Hobbes, en otro orden de cosas, un pensamiento liberador que, deducido lógicamente de sus premisas, da lugar a la gran paradoja de su discurso. La cuestión tiene que ver con el derecho de interpretar la Escritura, que «es la palabra de Dios» *(Verbum Dei)*, derecho, como se apuntaba más arriba, que también ha de serle concedido al soberano, y *sólo* a *él*. Esta exclusión de un poder eclesiástico con capacidad decisoria en cuestiones de religión tenía por fuerza que producir indignación en el *establishment* clerical del momento. Hobbes, en los capítulos finales de su obra, que son más extensos que los otros, presenta su visión de un poder soberano *con derecho*

6. J. Locke: *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, XIX, 231 (Madrid, Alianza Editorial, 1990).
7. *Ibíd.*, XIX, 232.

para ejercer su autoridad, tanto en los asuntos temporales como en los espirituales. Los pasajes en los que se insiste en este *doble* dominio que les es concedido a los príncipes absolutos son numerosos y claros. Según Hobbes, Iglesia *(ecclesia)* y Estado *(civitas)* han de ser entendidos como una y la misma cosa. En realidad, los mandatos provenientes de las principales iglesias establecidas, sean éstas las que fueren, no tanto se refieren a asuntos de verdadera y auténtica fe interna como a cuestiones de poder humano *(de regno humano)*, o de ganancia *(de quaestu)*, o de gloria intelectual *(de gloria ingeniorum)*. Pues bien,

> una vez que se sabe qué es una *Iglesia*, sabemos inmediatamente a quién corresponde gobernar sobre los cristianos. Pues si cada ciudad cristiana es la Iglesia a la que Cristo mismo enseña que todo súbdito [...] debe obedecer, entonces todo ciudadano está obligado a obedecer a su ciudad, es decir, *al hombre o asamblea de hombres que tienen el poder soberano* (XVIII, 14, cursiva mía).

El recurso a una Iglesia universal e infalible con poderes absolutos en lo espiritual sería de hecho recurrir a un poder supranacional (es obvia la referencia a la Iglesia Católica Romana). Ello equivaldría a ponerse en manos de un príncipe extranjero con poderes tan extraordinarios que eclipsarían los de cualquier otro soberano. Mas, nos advierte Hobbes, no es preciso que los súbditos cristianos teman por su salvación por lo que pueda ordenarles su *soberano*, el cual *es también su ciudad y su Iglesia*. Los preceptos de culto *público*, si bien deben ser respetados a fin de preservar la pacífica convivencia *civil*, no comprometen la salvación eterna de las almas; para lograr ésta, y pese a las amenazas que provengan de tal o cual Iglesia, sólo se precisa una cosa: creer de todo corazón que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios vivo *(credere ex toto corde Jesum esse Christum filium Dei viventis)*.

Esta simplificación teológica, ciertamente esperanzada y liberadora, cumple una misión esencial en la buena marcha de la *civitas* hobbesiana, pues da a los ciudadanos la necesaria

paz de espíritu para continuar obedeciendo al soberano civil, disminuyendo, hasta el extremo de anularla, toda pretensión de poderío eclesiástico independiente. Este liberar al súbdito del dominio clerical mediante el recurso teológico de reducir al mínimo las condiciones para entrar en el Reino de los Cielos (asunto al que Hobbes dedica numerosas páginas llenas de testimonios de la Escritura, como pruebas de su legitimidad) no quedó a salvo de oficiales censuras eclesiásticas. Un *Decretum* publicado en Roma en junio de 1654 incluyó *De Cive* en el *Índice* de libros prohibidos y condenados por la Iglesia Católica. Fue también proscrito por la Universidad de Oxford en 1683, y quemado públicamente, junto con el *Leviatán* y «otros libros perniciosos y doctrinas condenables», a las que se acusó de «falsas, sediciosas e impías», además de «heréticas, blasfemas, insultantes para la religión cristiana y destructivas para todo gobierno en la Iglesia y en el Estado»[8].

4. *Libertad y poder*

Merece la pena subrayar un punto del texto que estimo fundamental para su buen entendimiento. Hobbes fue consciente de que la mayor objeción suscitada por su idea en favor del gobierno absoluto iba a estar basada en lo que su esquema implicaba de merma y hasta de completa anulación de las libertades individuales. Ésa es, ciertamente, la reacción inmediata de todo el que se asoma a las páginas de su obra y lee los derechos ilimitados que se le atribuyen al soberano, derechos que hoy no tendríamos reparo en calificar de «abusivos». Pero esta primera reacción ha de ser cuidadosamente matizada si le concedemos a Hobbes la atención que él mismo nos pide. En su autodefensa, sin desdecirse de sus preferencias *monárquicas,*

8. *The Judgement and Decree of the University of Oxford Past in their Convocation July 21, 1683.* Cit. por Howard Warrender en *De Cive, The Latin Version,* Oxford University Press, 1983, p. 20.

sino más bien reafirmándose en ellas (hablamos aquí de una *monarquía* en su sentido más fuerte y radical, es decir, en cuanto que significa gobierno unipersonal sin fisuras), Hobbes se expresa así:

Hay algunos que imaginan que la *monarquía* es más penosa que la *democracia*, porque hay menos libertad en aquélla que en ésta. Si por libertad entienden una exención de la sujeción que les es debida a las leyes, es decir, a los mandatos del *pueblo*, debe recordárseles que ni en una *democracia* ni en otra clase de gobierno existe una libertad así (X, 8).

Nos guste o no nos guste –precisa Hobbes–, desde el momento en que la sociedad civil es instituida, las libertades individuales quedan suprimidas. El sesgo lingüístico que se aprecia en la argumentación hobbesiana nos lleva a ponderar el verdadero significado de las voces. En el caso de la palabra «libertad» –ese término que, dice Hobbes con sorna, suele escribirse con grandes letras sobre las puertas de una ciudad–, no se significa con ella la libertad de sus *ciudadanos*, sino la libertad de la *ciudad* misma (*non est ea cujuscunque* civis *sed* civitatis *libertas*). Las libertades individuales ya se habían perdido por fuerza del pacto político. Tal cosa ocurrió cuando los hombres, por acuerdo mutuo, decidieron abandonar el estado de naturaleza (donde la existencia era libre, pero también triste, brutal y corta) y abrazar el de *sujeción*. La multitud antes dispersa se constituye en *persona civil*, esto es, en *pueblo* o *Estado*, cuando los individuos que antes la integraban renuncian a sus libertades. Y esa renuncia tiene lugar *bajo cualquier tipo de gobierno*. «Niego –dice Hobbes– que haya más libertad en la *democracia* que en la *monarquía*» (*nego plus esse* libertatis *in* democratia *quam in* monarchia). No se trata, por tanto, de libertades, pues *todo* gobierno las elimina en la medida en que ello es necesario para la paz. Lo que acaso pueda disgustar a los súbditos acerca del gobierno civil es algo diferente que, en rigor, no afecta la esencia del pacto de sujeción. Cuando individuos particulares piden libertad, bajo el nombre de «liber-

tad» no están de hecho pidiendo *libertad*, sino *poder (nomine libertatis non libertatem*, sed *dominium* poscunt). La distinción quizá pueda parecer a primera vista poco o nada significativa, pero es de importancia crucial para entender a derechas lo que Hobbes nos dice. Admitida la diferencia entre *libertades* y *poderes*, las disputas *políticas* se libran ya en un terreno muy apartado de la bella retórica. Para Hobbes, las grandes confrontaciones *dentro de la polis*, guiados sus líderes por un oscuro sentido del mando, no han cuestionado nunca la *sujeción:* se han limitado a cuestionar el *poder* ajeno con la intención de suplantarlo con el propio. En realidad –concluye un sardónico Hobbes en su apología del poder absoluto– a aquellos súbditos que en una *monarquía* deploran su pérdida de libertad lo único que en el fondo les irrita es no haber sido invitados a participar en el gobierno del Estado, es decir, a participar en el *poder*.

Supongamos que de hecho tiene lugar la creación de un Estado *popular*. En principio, dice Hobbes, podrán muchos pensar que una opción así es mejor que su contraria, pues allí donde todos los individuos tienen mano en los asuntos públicos disfrutan de la oportunidad de lucir sus talentos. Mas lo cierto es que esa mayor participación en el ejercicio de la gestión pública dará lugar a la disensión, a la palabrería inútil, a la controversia y al antagonismo; pues todos los participantes en el gobierno, por razón del deseo de alabanza que es consustancial a la naturaleza humana, querrán satisfacer sus sueños de gloria, aunque por su mediocridad no sean dignos de ella. Todos los argumentos tradicionales en contra del juego democrático son esgrimidos por Hobbes con singular habilidad: ineficacia parlamentaria, inestabilidad de las leyes, diferencias de facción y, en último término, conflicto armado. Pero eso no nos interesa ahora. Lo que aquí importa registrar no es la crítica hobbesiana a los regímenes que él llama *populares*, sino la imposibilidad de lograr *libertades individuales efectivas* al margen del contrato civil, sea éste el que fuere. La gran verdad hobbesiana es la que establece la inevitabilidad de la sujeción,

nos guste o no nos guste. Y quien quiera salir de ella tendrá que arriesgarse a intentarlo desde fuera de la *civitas*, es decir, desde la *acracia*, con los resultados que todos conocemos.

5. *La presente edición*

Hobbes escribió *De Cive* en París, durante el primer año de un autodestierro que vendría a durar más de diez. Su decisión de abandonar Inglaterra fue provocada por la convocación del «Parlamento Largo», bajo cuyos poderes de gobierno la causa realista se vio temporalmente comprometida. Temerosos de sufrir represalias del bando parlamentario, tanto Hobbes como otros significados partidarios del rey Carlos optaron por el exilio voluntario.

La primera edición de la obra data de 1642 y fue publicada en muy reducido número de ejemplares. Sólo las iniciales T. H. al final de la *Epístola dedicatoria* son indicación de que Hobbes asumió responsabilidad por la autoría del libro. De esta edición príncipe no se imprimirían más de 100 copias, pero su éxito entre los «realistas» exiliados en el continente fue inmediato. El doctor Samuel Sorbière, amigo personal de Hobbes, tramitó poco después una segunda edición latina del libro, que se publicó en Amsterdam a principios de 1647. Es la llamada «edición Elzevir», de la que en el mismo año de su aparición se hicieron varias reimpresiones, sólo con menores variantes de diseño y alteraciones de un interés casi exclusivamente bibliográfico. El recientemente fallecido profesor oxoniense Howard Warrender registra en su edición crítica de la obra[9] esas alteraciones y nos da puntual referencia de ellas. Una traducción inglesa de *De Cive* fue puesta en circulación en marzo de 1651, publicada en Londres por la imprenta de Richard Royston, bajo el título *Philosophicall Rudiments Concer-*

9. *De Cive: The Latin Version*, Oxford at the Clarendon Press, 1983.

ning Government and Society. Durante cuatro siglos y medio, la crítica ha coincidido en admitir que esa traducción fue obra del propio Hobbes o que, cuando menos, fue realizada con su aprobación [10]. Hasta el día de hoy, pese a los recientes intentos de P. Milton, Richard Tuck y Michael Silverthorne por cuestionar la paternidad hobbesiana de dicha versión[11], *no* hay prueba rigurosa y convincente que venga en su apoyo.

Para la presente traducción castellana me he servido, en primer lugar, de la edición de William Molesworth *(Hobbes: Opera Latina,* vol. 2, Londres, 1839. Segunda reimpresión en Scientia Verlag Aalen, Darmstadt) que, según Warrender, sigue la tercera edición del texto latino; esta tercera edición data, como la segunda, de 1647, y también fue publicada originalmente en Amsterdam por Elzevir, en vida de Hobbes; me he servido asimismo de la edición inglesa de Molesworth *(The English Works of Thomas Hobbes,* vol. II, Londres, John Bohn, 1841), tratando de evitar algunas inconsistencias textuales que, en cualquier caso, no alteran la esencia del discurso hobbesiano. Coincido con Warrender en que esa traducción ingle-

10. Véase Warrender, ob. cit. p. 15: «By about the same time [May 1650], he [Hobbes] had translated into English bis *De Cive,* the book that had already established his reputation on the Continent, or possibly, such a translation had been prepared with his approval». El aserto de Warrender viene avalado por una carta de Robert Payne, colaborador de Hobbes, a un tal Gilbert Sheldon, fechada en Oxford el 13 de mayo de 1650 y conservada en la British Library, *Birch* MS 4162.

11. Véase el trabajo de Milton «Did Hobbes translate *De Cive*?» en *History of Political Thought,* vol. XI, no. 4, Winter, 1990. Tuck y Silverthorne, tras exponer la documentación de la época, indicativa de la participación de Hobbes en el proyecto de traducir *De Cive* al inglés, y *sin negar su autenticidad,* aducen un documento más –el fragmento de una carta de Hobbes a su amigo y poeta Edmund Waller–. Lejos de apoyar la hipótesis de Tuck y Silverthorne, el fragmento en cuestión, cuyo contenido, dicho sea de paso, no parece ser más que una expresión de cortesía epistolar, deja intacta la hipótesis contraria (véase Hobbes: *On the Citizen,* Edited by Richard Tuck and Michael Silverthorne, Cambridge University Press, 1998, pp. xxxiv-xxxvii).

sa (ejecutada o supervisada por Hobbes) es «vigorosa» y posee «méritos propios». A lo cual cabría añadir la nada despreciable circunstancia de haber constituido durante mucho tiempo –para quienes el latín no es su habitual lengua de trabajo (como es el caso con la inmensa mayoría de nosotros)– la única vía directa de acceso a los contenidos de *De Cive*.

La edición latina de Warrender, de singular valor para bibliófilos y analistas de textos, es de obligada consulta, mas puede presentar para el traductor el inconveniente de su carácter *exhaustivo*, al recogerse en ella todas las variantes observables en las cuatro primeras ediciones de la obra. A la hora de elegir, lo hemos hecho, pues, siguiendo un doble criterio de rigor y manejabilidad: adoptar la edición en latín de 1647 como texto base (según la transcripción de Molesworth) y recurrir además a la versión inglesa de 1651 (también según Molesworth), teniendo a la vista las de Warrender y la de Tuck/Silverthorne.

De Cive es un libro cuya intención y composición son de una claridad ejemplar. Los propósitos de Hobbes están bien definidos y su procedimiento expositivo es directo y eficaz. El riesgo, pues, de traicionar sus ideas al verterlas a otra lengua –riesgo, por otra parte, del que ningún traductor podría tener la presunción de proclamarse totalmente exento–, es algo menor en el caso de *De Cive* que en el de otros textos de Hobbes. En algunas ocasiones, muy pocas, he sustituido formas pronominales por sus equivalentes sustantivos, a fin de evitar posibles equívocos. Cuando me ha parecido conveniente incluir en el texto algún breve añadido aclaratorio, lo he hecho entre corchetes. En cuanto a las pequeñas discrepancias y erratas menores que a veces se observan en las ediciones empleadas, he tratado de corregirlas cuidando de no alterar el sentido original. Y una observación más: Soy consciente de que la palabra *civitas*, empleada profusamente por Hobbes a lo largo del texto, es susceptible de ser traducida de diversas maneras: «Estado», «ciudad», «gobierno civil», «persona civil», «sociedad

civil», etc. Cuando mi elección no haya sido la más acertada, confío en que el contexto dé indicaciones suficientes para que el lector sepa en cada caso con qué matiz ha de entenderse la *civitas* hobbesiana.

Quisiera agradecer a Olga M. Kroll y a Julie Symons su amable y eficaz asistencia en la transcripción electrónica del manuscrito, y al Decanato de la Facultad de Artes y Ciencias de la Universidad de Wyoming su generoso apoyo a este proyecto.

CARLOS MELLIZO
Universidad de Wyoming

Selección bibliográfica

Incluyo aquí una breve relación de libros sobre Hobbes publicados a partir de 1980, y de ediciones recientes de su obra. Para publicaciones anteriores a esa fecha puede consultarse la bibliografía de William Sacksteder, *Hobbes Studies (1879-1979): A Bibliography*, Bowling Green (Ohio), Ohio, 1982.

BAUMGOLD, D., *Hobbes Political Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

BLUHM, W. T., *Force and Freedom: The Paradox in Modern Political Thought*, New Haven, Yale University Press, 1984.

BOBBIO, N., *Thomas Hobbes*, Barcelona, Paradigma, 1991.

BOTWINICK, A., *Hobbes and Modernity: Five Exercises in Political Philosophical Exegesis*, Lanham University Press of America, 1983.

— *Participation and Tacit Knowledge in Plato, Machiavelli and Hobbes*, Lanham Universityof America, 1986.

BOUCHER y KELLY (eds.), *The Social Contract from Hobbes to Rawles*, Londres/Nueva York, Rouledge, 1994.

CELL, H. R., y Macadam, J. I., *Rousseau's Response to Hobbes*, Nueva York, Peter Lang, 1988.

COMMERS, R., *Thomas Hobbes: Het Probleem Van Vrijheid En Orde*, Bruselas, 1985.

COOKE, P., *Hobbes and Christianity: Reassessing the Bible in Leviathan*, Stanford U.P., 1996.

DAVIS, L., *In Pursuit of Leviathan*, University of Chicago Press, 1997.

ERTMAN, Th., *Birth of the Leviathan*, University of Chicago Press, 1997.

GOYARD-FABRE, S., *Montesquieu, adversaire de Hobbes*, París, Lettres Modernes, 1980.

HAMPTON, J., *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Nueva York, Cambridge University Press, 1986.

HARDWOOD, J. (ed.), *The Rhetorics of Thomas Hobbes and Bernard Lamy*, Carbondale, Southern Illinios University Press, 1986.

HOBBES, Th., *De Cive: The Latin Version*, ed. Howard Warrender, Oxford University Press, 1983.

— *De Cive: The English Version*, ed. Howard Warrender, Oxford University Press, 1983.

— *Tratado sobre el ciudadano*, ed. Joaquín Rodríguez Feo, Madrid, Editorial Trotta, 1999.

— *On the Citizen*, ed. R. Tuck/M. Silverthorne, Cambridge University Press, 1998.

— *Leviatán, o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, Trad., prol. y notas de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza Editorial, 1989 (2.ª ed. 1999).

— *Leviathan*, Ed. Richard Tuck, Cambridge University Press, 1991.

— *Diálogo entre un filósofo y un jurista, y escritos autobiográficos*, Estudio prelim. y trad. de M. Ángel Rodilla, Madrid, Tecnos, 1992.

— *Behemoth*, ed. Antonio Hermosa Andújar, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992.

— *Del Ciudadano y Leviatán* (Ant.), Est. prelim. de E. Tierno Galván, Madrid, Tecnos, 1987.

— *Hobbes* (Ant.), ed. E. Lynch, Barcelona, Península, 1987.

— *Libertad y necesidad* (Ant.), trad. B. Fortaleza Pujol, Barcelona, Península, 1991.

— *Correspondence*, ed. Noel Malcolm, Oxford University Press, 1994.

HOFFMAN, P., *Doubt, Time, Violence*, University of Chicago Press, 1987.

JOHNSTON, D., *The Rhetoric of Leviathan: Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1986.

KAVKA, G., *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1986.

LAND, S. K., *The Philosophy of Language in Britain: Major Theories from Hobbes to Thomas Reid*, Nueva York, AMS Press, 1986.

LLOYD, S.A., *Ideals as Interests in Hobbes' Leviathan: The Power of Mind over Matter*, Cambridge University Press, 1992.

MYERS, M. L., *The Soul of Modern Economic Man: Ideas of Self-Interest. Thomas Hobbes to Adam Smith*, University of Chicago Press, 1983.

RILEY, P., *Will and Political Legitimacy: A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke and Rousseau*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.

RAPACZYNSKI, A., *Nature and Politics: Liberalism in the Philosophies of Hobbes, Locke and Rousseau*, Ithaca, Cornell University Press, 1987.

ROGOW, A. A., *Thomas Hobbes: Radical in the Service of Reaction*, Nueva York, W. W. Norton, 1986.

ROSENTHAL, H. M., *The Consolations of Philosophy: Hobbes' Secret, Spinoza's Way*, Temple University Press, 1989.

ROUX, L., *Thomas Hobbes, penseur entre deux mondes*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1981.

SAPIN/SCHAFFER, *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle and the Experimental Life*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1985.

SORELL, T., *Hobbes*, Londres-Nueva York, Routledge & Kegan Paul, 1986.

TALMOR, S., *The Rhetoric of Criticism: From Hobbes to Coleridge*, Oxford-N. York, Pergamon Press, 1984.

VALLESPÍN, F. (ed.), *Historia de la Teoría Política*, vol. 2, Madrid, Alianza Editorial, 1990.

VAN DER BEND, J. C. (ed.), *Thomas Hobbes: His View of Man*, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1982.

VAUGHAN, F. (ed.), *The Traditions of Political Hedonism: From Hobbes to J. S. Mill*, Forham University Press, 1982.

VON LIEDEN, W., *Hobbes and Locke: The Politics of Freedom and Obligation*, St. Martin's Press, 1982.

De Cive
Elementos filosóficos sobre el ciudadano

Epístola dedicatoria

Al muy honorable Guillermo, conde de Devonshire, mi más probo señor

Con la complacencia de su señoría:

Era un dicho del pueblo romano, para quien el nombre de *rey* había llegado a resultar odioso, tanto por la tiranía de los Tarquinos como por el genio y los decretos de esa ciudad, era un dicho del pueblo, digo, aunque fuese pronunciado por una sola boca privada (si es que Catón no hubiera sido más que eso), *que todos los reyes han de ser tenidos por bestias voraces.* Pero ¡qué animal de presa no fue el pueblo romano cuando con sus águilas conquistadoras erigió sus orgullosos trofeos a lo largo y a lo ancho del mundo, sometiendo en disfrazada esclavitud a africanos, asiáticos, macedonios y aqueos, con el pretexto de hacerlos ciudadanos de Roma! De manera que si el dicho de Catón fue acertado, también lo fue el de Poncio Telesino, el cual, corriendo con la boca abierta por entre las compañías de su ejército en la famosa confrontación que tuvo contra Sila, gritaba que *Roma misma, junto con Sila, debía ser arrasada; pues siempre habría lobos y predadores de su libertad, a menos que los bosques que los albergaban fuesen arrancados de raíz.* Para hablar imparcialmente, estos dos dichos son muy verdaderos: que *el hombre es una especie de Dios para el hombre* y que *el*

hombre es un auténtico lobo para el hombre. Lo primero es verdad si comparamos unos ciudadanos con otros; y lo segundo, si comparamos ciudades. En el primer caso hay una cierta analogía de semejanza con la Deidad, a saber: justicia y caridad, que son hermanas gemelas de la paz. Pero en el otro, hombres buenos han de defenderse adoptando como santuario las dos hijas de la guerra: el engaño y la violencia, o, dicho en términos más claros, una brutal rapacidad. La cual (aunque los hombres se la echan recíprocamente en cara como un reproche por la arraigada costumbre que tienen de mirar sus propias acciones, cuando las ven en otros hombres, como si miraran en un espejo en el que todas las cosas del lado izquierdo parecen estar en el derecho y todas las del derecho se ven en el izquierdo, el natural derecho de preservación que todos recibimos de los incontrolables dictados de la necesidad) no admitirá que es un pecado, aunque confiese que es una desdicha. Puede que muchos se asombren de que en Catón, persona tan reconocida por su sabiduría, prevalezca tanto la animosidad sobre el juicio y el partidismo sobre la razón; y de que lo que le parece justo en un Estado popular lo censure por injusto en un Estado monárquico. Pero yo he sido desde hace mucho tiempo de esta opinión: que sólo la prudencia vulgar es la que siempre ha resultado aceptable a la gente superficial. Las acciones y apotegmas más eminentes de griegos y romanos deben los elogios que han recibido no tanto a su *razón* como a su *grandeza,* y muchísimas veces a esa próspera usurpación (por la cual nuestras historias se reprochan mutuamente) que como torrente impetuoso arrastra en la corriente del tiempo todo lo que hay ante ella, tanto agentes públicos como acciones públicas. La sabiduría propiamente dicha no es nada más que esto: *el conocimiento perfecto de la verdad en todas las cuestiones, sean éstas las que fueren.* La cual sabiduría, al derivarse del testimonio y evidencia que procuran las *cosas,* y ello mediante el conducto de ciertos nombres determina-

dos, no puede ser el resultado de una agudeza repentina sino de un razonar bien equilibrado, al cual, para resumirlo con una palabra, llamamos *filosofía*. Pues mediante ésta se nos abre un camino que recorremos partiendo de las cosas particulares hasta llegar a la inferencia o resultado de acciones universales. Reparemos en cuántas clases de cosas existen que pueden ser objeto de conocimiento de la razón humana y tendremos las diferentes ramas en que se divide la filosofía. Y partiendo de la diversidad del asunto a que se refieren, también se les ha dado a esas ramas una diversidad de nombres. Pues si trata de figuras se le llama *geometría;* si del movimiento, *física;* si del derecho natural, *moral*. Ponedlas todas juntas y tendremos la *filosofía*, de igual modo que los mares Británico, Atlántico e Índico, habiendo sido bautizados con nombres diversos por la diversidad de sus costas, forman sin embargo un solo *océano* si se consideran todos juntos. Y, en verdad, los geómetras han hecho su parte muy admirablemente. Pues toda asistencia a la vida humana, ya provenga de la observación de los cielos o de la descripción de la tierra, o de los más remotos experimentos de navegación; y, finalmente, cualesquiera que sean las cosas en las cuales la edad presente difiere de la ruda simpleza de la antigüedad, hemos de reconocer que se las debemos a la geometría. Si los filósofos morales hubieran cumplido sus deberes igual de bien, no sé qué podría haberse añadido al trabajo humano para completar la felicidad que es consistente con la vida humana. Pues si la naturaleza de las acciones humanas fuese tan distintamente conocida como la naturaleza de la *cantidad* en las figuras geométricas, la fuerza de la *avaricia* y la *ambición*, que es sostenida por las opiniones erróneas de la gente vulgar en lo referente a la naturaleza del *bien* y del *mal*, se debilitaría y languidecería enseguida; y el género humano disfrutaría de una paz tan permanente que si no fuera por razones de falta de espacio para vivir, suponiendo que la tierra llegara a ser demasiado pequeña para sus habitantes,

apenas si habría motivos para hacer la guerra. Mas ahora que ni a la espada ni a la pluma debería concedérseles descanso; que el conocimiento de la ley de naturaleza ha dejado de crecer, perdiendo su antigua estatura; que hay tanto partidismo en las diferentes facciones de filósofos, que la misma acción que unos deploran, otros la ensalzan; que un mismo hombre abraza sus diversas opiniones y estima sus propias acciones, cuando son suyas, de modo diferente de cuando son de los demás, digo que éstos son signos y argumentos manifiestos de que lo que hasta ahora ha sido escrito por los filósofos morales no ha hecho ningún progreso en lo que se refiere al conocimiento de la verdad. En lugar de haber influido en el mundo dando luz al entendimiento, ha servido para entretener los afectos; y el éxito de las figuras retóricas empleadas en la expresión ha hecho que la gente se afianzase aún más en sus opiniones precipitadamente aceptadas. De manera que esta parte de la filosofía ha sufrido el mismo destino que los *caminos públicos,* los cuales están abiertos a todos los viajeros para que éstos los transiten arriba y abajo; o el mismo destino que las *carreteras y calles abiertas,* algunas de las cuales son para pasearse y otras para ir de negocios y de compras. Esos caminos, debido a las impertinencias de unos y a los altercados de otros, no tienen nunca una época de siembra y, por tanto, nunca producen cosecha. La única razón de esta desgracia parece ser ésta: que entre todos los autores que escriben sobre esa parte de la filosofía no hay ninguno que haya usado el principio idóneo para tratarla. Pues no podemos empezar a tratar de una ciencia por el punto que queramos, como cuando trazamos un círculo. Porque hay un hilo conductor de la razón cuyo comienzo está en la oscuridad pero con cuya ayuda somos llevados como de la mano hasta la luz más clara. De manera que el principio del tratamiento hemos de tomarlo de esas tinieblas, y luego hemos de llevar la luz más allá para aclarar las dudas. Por lo tanto, toda vez que un autor abandone ligera-

mente ese hilo, o lo corte voluntariamente en pedazos, estará describiendo las huellas, no de su progreso en el camino de la ciencia, sino de su divagar apartándose de ella. Y de esto viene el que cuando dediqué mis pensamientos a la investigación de la justicia natural, fui al momento alertado por la palabra misma *justicia* (que significa una firme voluntad de dar a cada uno lo que es *suyo)* de que mi primera investigación iba a ser averiguar de dónde procedía el que cada hombre dijese que algo era *suyo*, y no *de otro hombre*. Y cuando descubrí que esto no procedía de la naturaleza, sino de un acuerdo (pues lo que en un principio la naturaleza hizo común a todos los hombres lo distribuyeron luego en diversas *apropiaciones),* fui llevado a hacerme esta otra pregunta, a saber: con qué fin y en virtud de qué impulsos, cuando todas las cosas eran por igual propiedad común de todos los hombres, pensaron éstos que era mejor que cada uno tuviese su propio reducto. Y descubrí que la razón era que siempre que hay una comunidad de bienes, surge necesariamente la competencia por ver quién puede disfrutarlos más. Y de esta competición se siguen inevitablemente toda clase de calamidades que por instinto natural el hombre aprende que ha de evitar. Por lo tanto, llegué así a dos máximas de la naturaleza humana, una de las cuales brota de la parte *concupiscible* que desea apropiarse para sí el uso de aquellas cosas en las que todos los demás tienen un interés conjunto, y proviniendo la otra de la parte *racional* que enseña a cada hombre a luchar contra una disolución antinatural, que es la mayor desgracia que puede acontecerle a la naturaleza. Sentados estos principios, parece que he demostrado en este pequeño libro, con argumentos de la mayor evidencia, estas dos cosas: primero, la absoluta necesidad de establecer ligas y contratos; y de ahí los rudimentos de la prudencia moral y civil. El apéndice que he añadido acerca de la autoridad de Dios se ha hecho con esta intención: [probar] que los dictados de Dios Todopoderoso expresados en la ley de naturaleza puede que no

contradigan la ley escrita que Él nos ha revelado con su palabra. He tenido también mucho cuidado, a lo largo de todo el discurso, de no interferir en las leyes civiles de ninguna nación en particular, es decir, he evitado arribar a costas que los tiempos han infestado tanto de conchas marinas y tempestades. No soy ignorante del tiempo y esfuerzo que he dedicado a este empeño de buscar la verdad; pero con qué resultado, no lo sé. Pues como no somos jueces imparciales de nosotros mismos, damos una valoración parcial de nuestras propias obras. Por lo tanto, ofrezco este libro no al favor de su Señoría, sino, antes que nada, a su censura; pues tras muchas experiencias, he descubierto que no es la reputación del autor, ni la novedad de la obra, ni el adorno en el estilo, sino únicamente el peso del razonamiento lo que hace que una *opinión* merezca el favor y la aprobación de su Señoría. Si [la obra] tiene la fortuna de agradar, es decir, si está bien fundada, si no es vulgar, humildemente se la ofrezco, por ser su Señoría mi gloria y protección. Pero si he errado en alguna cosa, ruego a su Señoría que a pesar de ello la acepte como testimonio de mi gratitud: que los medios de estudio de los que he disfrutado por la bondad de su Señoría los he empleado para procurar el favor de su Señoría. El Dios de los cielos premie a su Señoría con larga vida en este mundo, y con una corona de gloria en la Jerusalén celestial.

Su más humilde y devoto servidor,

Thomas Hobbes

Prefacio del autor al lector

Lector: Prometo aquí tres cosas que, cuando se prometen, parecen exigir de ordinario la mayor dedicación, tanto en lo que se refiere a la dignidad de la materia tratada como a la honestidad de motivo en la decisión de referirse a ella, o, finalmente, a la moderación del autor. Las pongo aquí ante tus ojos: en este libro encontrarás brevemente descritos los deberes de los hombres, primero, como hombres; después, como súbditos; y, por último, como cristianos. Bajo esos deberes están contenidos no sólo los elementos de las leyes de naturaleza y de las naciones, además del verdadero origen y poder de la justicia, sino también la esencia de la misma religión cristiana, en la medida en que ello puede caber dentro de mi propósito.

Esta clase de doctrina [es decir, la que se refiere a los deberes de los hombres], excepto aquellos elementos suyos que provienen de la religión cristiana, fue juzgada por los sabios de la antigüedad como algo que mejor convenía transmitir a la posteridad, ya cuidadosamente adornado con versos o envuelto en alegorías como el más hermoso y venerado misterio de la autoridad real, por miedo a que fuese profanado por las disputas de personas privadas. Entretanto, y para

provecho del género humano, otros filósofos se dedicaron a observar los fenómenos y los movimientos de las cosas; otros, sin menos provecho, sus naturalezas y sus causas. Pero en época posterior se ha dicho que Sócrates fue el primero que verdaderamente se interesó en la ciencia civil; la cual, aunque todavía no ha sido completamente entendida, brilla como un rayo de luz entre las nubes, alumbrando el gobierno del Estado; y [se ha dicho] que [Sócrates] le dio [a esta ciencia] tanto valor que, abandonando y despreciando por completo todas las demás partes de la filosofía, se dedicó totalmente a ésta, juzgando que era la única que merecía el esfuerzo de su mente. Después de él vienen Platón, Aristóteles, Cicerón y otros filósofos, tanto griegos como latinos. Y ahora hemos llegado el punto en que todos los hombres de cualquier nación, no sólo los filósofos sino también la gente ordinaria, han tratado y siguen tratando de esto como si fuese un asunto fácil, abierto y asequible a cualquiera con sentido común, y sencillo de resolver sin necesidad de cuidadosa atención o estudio. Y tal es la dignidad que se le atribuye [a esta parte de la filosofía] que quienes suponen que tienen conocimiento de ella o están en una situación en que deberían tenerlo se complacen tanto en esta *idea*, que están dispuestos a conceder que quienes se empeñan en otras artes deben, sí, ser estimados como ingeniosos, eruditos, hábiles y todo lo que se quiera, pero no como prudentes; pues están convencidos de que tal apelativo, en lo que al conocimiento del gobierno civil se refiere, sólo les corresponde a ellos. Tanto si el valor de las artes debe medirse por la calidad de las personas que las acogen como si es por el número de aquellos que han escrito acerca de ellas o por el juicio de los más sabios, ciertamente debe tener valor un arte tan directamente relacionado con príncipes y con otros que están dedicados al gobierno de la humanidad; un arte en cuya especie adulterada se deleitan la mayoría de los hombres y del que han hablado los más eminentes genios filosóficos. El be-

neficio que procura cuando está bien adquirido, es decir, cuando se deduce de principios verdaderos y asociaciones evidentes, lo apreciaremos mejor cuando hayamos considerado los males que han recaído sobre la humanidad, ocasionados por una modalidad falsa y meramente palabrera del mismo. Porque, en asuntos sobre los que especulamos solamente para ejercitar nuestro ingenio, si cometemos algún error no hacemos daño a nadie y tampoco ello supone más pérdida que la de tiempo. Pero en aquellas cosas en las que todo hombre debe meditar para dirigir su vida, ocurre necesariamente que no sólo por causa de los errores, sino también por la ignorancia misma, surgen ofensas, confrontaciones y hasta matanzas. Consideremos lo perjudiciales que son estas cosas y nos daremos cuenta de cuán grande es el beneficio que surge de esta doctrina de la moralidad si es enunciada correctamente. ¡Cuántos reyes y cuántos buenos hombres que han caído en el error de pensar que se puede legalmente dar muerte al tirano han sido ajusticiados! ¡Cuántas gargantas han sido segadas por mantener la falsa opinión de que por algunas causas un príncipe puede ser depuesto por ciertos hombres! ¡Y cuánto derramamiento de sangre ha ocasionado la errónea doctrina que dice que los reyes no son superiores a la multitud, sino administradores al servicio de ella! Finalmente, ¡cuántas rebeliones ha causado esa opinión que enseña que es a los individuos particulares a quienes corresponde determinar si los mandatos de un rey son justos o injustos y que antes de obedecerse pueden y deben ser sometidos a debate! Además, hay en la filosofía moral que es comúnmente aceptada muchas otras cosas no menos peligrosas que éstas, y que no es cuestión de mencionar ahora. Pienso que los antiguos previeron lo que podía pasar, y por eso decidieron presentar su teoría de la justicia envuelta en fábulas antes que exponerla abiertamente a las disputas de la gente. Pues antes de que tales cuestiones pudieran plantearse, los príncipes no tenían que reclamar el poder supremo,

sino que ya lo ejercían. Conservaron todo su imperio no mediante argumentos, sino castigando a los malos y protegiendo a los buenos. De igual modo, los súbditos no basaron sus criterios de justicia en los dichos y juicios de unos cuantos individuos particulares, sino en las leyes del reino; tampoco se les permitió vivir en paz como resultado de disputas, sino mediante el ejercicio del poder y la autoridad. Sí, reverenciaron el poder supremo, ya residiera éste en un hombre o en una asamblea, como si se tratara de una divinidad visible. Por lo tanto, no tuvieron, como tienen en nuestro tiempo, la costumbre de juntarse con otros espíritus ambiciosos e infernales para total ruina de su Estado. No se les pasó por la cabeza albergar la extraña fantasía de no querer preservar aquello gracias a lo cual ellos mismos eran preservados. Ciertamente, la simplicidad de aquellos tiempos no fue capaz de entender tan sofisticada pieza de locura. Hubo entonces paz y una edad dorada que no concluyeron hasta que, expulsado Saturno, se pensó que era legal levantarse en armas contra los reyes. Es esto algo que los antiguos no sólo vieron, sino que también nos lo hicieron saber a nosotros muy bien, sirviéndose de una de sus fábulas. Pues dicen que cuando Ixión fue invitado por Júpiter a un banquete, se enamoró de Juno y empezó a cortejarla. Queriendo abrazarla, atenazó una nube de la que salieron los centauros, por naturaleza mitad hombres, mitad caballos, especie terrible, beligerante e inquieta. Lo cual, cambiando sólo las palabras, es lo mismo que decir que una serie de individuos particulares se reunieron en consejos de Estado con el deseo de prostituir la justicia, la única hermana y esposa del Supremo, para satisfacer sus propios juicios y opiniones; pero en vez de a ella, han abrazado a una sombra vacía, y de ese abrazo han nacido esas doctrinas hermafroditas de los filósofos morales, en parte justas y bellas y en parte brutales y salvajes, causantes de luchas y derramamientos de sangre. Vemos hoy que esas opiniones surgen diariamente. Por lo tanto, cualquier hom-

bre que disperse esas nubes o demuestre con firmes razones que no hay auténticas doctrinas acerca de lo que está bien y lo que está mal, de lo bueno y de lo malo, excepto las que constituyen las leyes de cada reino y gobierno; y que la pregunta de si una acción futura resultará justa o injusta, buena o mala, no debe hacérsele a nadie excepto a aquellos a quienes el Supremo ha encomendado la interpretación de sus leyes, no solamente estará mostrándonos el camino hacia la paz, sino que también nos enseñará cómo evitar los cegados, oscuros y peligrosos vericuetos de la facción y la sedición. No puedo concebir otro tipo de enseñanza que sea más beneficioso que éste.

En lo que se refiere a mi método, no me ha parecido suficiente utilizar un estilo sencillo y claro en lo que tengo que decir, sino que también he empezado tratando del asunto del gobierno civil mismo, para de ahí proceder con lo que se refiere a su generación y forma y a los primeros principios de la justicia. Pues todo se entiende mejor estudiándolo a través de sus causas constitutivas. Así como en un reloj u otra máquina pequeña la materia, figura y movimiento de las ruedas no pueden conocerse bien si no son desmontados para examinar sus partes, así también para realizar una investigación más cuidadosa acerca de los derechos de los Estados y deberes de los súbditos es necesario no digo que separarlos, pero sí considerarlos como si estuviesen separados; es decir, es necesario que entendamos a derechas cuál es la cualidad de la naturaleza humana, en qué asuntos está preparada y en qué otros no lo está, para establecer un gobierno civil, y cómo deben los hombres ponerse de acuerdo entre ellos mismos si pretenden organizarse en un Estado bien fundamentado. Habiendo, pues, seguido este tipo de método, establezco antes que nada este principio que todos los hombres conocen y que ninguno niega, a saber: que las disposiciones de los hombres son naturalmente de tal condición que, excepto cuando son reprimidos por temor a algún poder coercitivo, cada hombre descon-

fiará y tendrá miedo de cada otro hombre; y como por derecho natural, se verá obligado a hacer uso de la fuerza que tiene para lograr la preservación de sí mismo. Quizá se me objete diciendo que hay algunos que niegan esto. Y sucede, en verdad, que hay muchos que lo niegan. Mas ¿parecerá que estoy luchando contra mí mismo porque afirmo que los mismos hombres confiesan y niegan a la vez la misma cosa? Ciertamente que no; pero luchan contra sí mismos aquellos cuyas acciones rechazan lo que sus discursos aprueban. Vemos cómo todos los países, aunque estén en paz con sus vecinos, guardan sus fronteras con gente armada, sus ciudades con murallas y troneras, y mantienen una vigilancia constante. ¿Con qué propósito se hace todo esto, si no es por miedo al poder vecino? Vemos, incluso, cómo en Estados bien gobernados, donde hay leyes y castigos contra los transgresores, los individuos particulares no viajan sin llevar la espada al costado para defenderse; ni duermen sin atrancar las puertas para protegerse de sus vecinos, y los baúles y cofres por miedo a sus sirvientes domésticos. ¿Podrían los hombres dar más claro testimonio de la desconfianza mutua que existe entre todos ellos? Actuando de esta manera, las gentes, igual que los países, hacen profesión pública de su miedo y desconfianza mutuos. Pero cuando argumentan y debaten, lo niegan; lo cuales lo mismo que decir que, por el deseo que tienen de contradecir a otros, se contradicen a sí mismos. Algunos objetan que, si este principio fuese admitido, se seguiría necesariamente no sólo que todos los hombres son malvados (lo cual, aunque sea duro reconocerlo, debemos admitir, pues así está expresamente declarado en la Sagrada Escritura), sino también que son malvados por naturaleza, lo cual no puede concederse sin caer en impiedad. Pero de mi principio no se sigue que los hombres sean malvados por naturaleza. Pues aunque los malvados sean menos que los justos, ocurre que, al no poder distinguirlos, se hace necesario sospechar, precaverse, anticipar, subyugar y defenderse, incluso ante personas que puede

que sean honestas y buenas en grado sumo. Mucho menos se sigue de mi principio que quienes son malvados lo sean por naturaleza. Pues aunque por naturaleza, es decir, desde que nacen, tienen, por ser meras criaturas sensibles, el deseo de hacer lo que más les place y el impulso de huir o de defenderse de los peligros que les acechan, no por esta razón han de ser tenidos por malvados. Pues las inclinaciones de la mente que sólo brotan de los estratos más bajos del alma no son malvadas en sí mismas; pero las acciones que proceden de ellas pueden serlo algunas veces, como cuando son ofensivas o van contra el deber. Cuando no damos a los niños todo lo que piden, se quejan, lloran, gritan y, algunas veces, pegan a sus padres; todo esto les viene por naturaleza. Sin embargo, están libres de culpa y no podemos llamarlos propiamente malvados: primero, porque no pueden hacer daño; y segundo, porque al faltarles el uso de razón están exentos de todo deber. Pero estos mismos niños, cuando llegan a años más maduros, adquieren la fuerza que puede permitirles hacer daño. Y si continúan haciendo las mismas cosas, entonces es cuando empiezan a ser malvados y pueden propiamente ser tenidos por tales. De tal modo que un hombre malvado es casi lo mismo que un defecto de la razón en esa edad en que la naturaleza debería ser mejor gobernada mediante la buena educación y la experiencia. Por lo tanto, a menos que digamos que los hombres son naturalmente malos porque no reciben de la naturaleza su educación y su uso de razón, hemos de admitir necesariamente que los hombres sacan de la naturaleza el deseo, el miedo, la ira y todas las demás pasiones, sin imputar a la naturaleza los malos efectos de las mismas. Una vez asentado firmemente el principio que he establecido, demuestro, en primer lugar, que el estado de los hombres sin sociedad civil, estado que con propiedad podemos llamar estado de naturaleza, no es otra cosa que una guerra de todos contra todos; y en esa guerra todos los hombres tienen el mismo derecho a todas las cosas. En segundo lugar, [demuestro] que en cuanto

los hombres caen en la cuenta de la situación odiosa en que se hallan, desean, obligándolos a ello la naturaleza misma, liberarse de este sufrimiento. Mas ello no pueden hacerlo como no sea mediante un pacto en virtud del cual renuncian todos a tener derecho a todas las cosas. Más aún, declaro y confirmo cuál es la naturaleza del pacto; cómo y por qué medios el derecho de uno puede ser transferido a otro para que sus contratos sean válidos; y también qué derechos deben concederse, y a quién, para que se establezca la paz; quiero decir, cuáles son esos dictados de la razón que pueden ser propiamente llamados leyes de naturaleza. Todo esto está contenido en la parte del libro titulada *Libertad*.

Sentado así el fundamento, procedo a mostrar qué es el gobierno civil, cuál el poder supremo dentro del mismo y las diversas clases de gobierno que existen; por qué medios se constituyen y qué derechos deben necesariamente transferir al poder supremo los individuos particulares que tratan de constituir un gobierno, ya sea dicho poder supremo un hombre o una asamblea de hombres; pues si no lo hacen, es evidente que no habrá gobierno civil; porque los hombres retendrán sus derechos a todas las cosas, es decir, que seguirán conservando sus derechos de guerra. A continuación distingo entre las diversas clases de gobierno: monarquía, aristocracia, democracia, dominio paterno y dominio de los amos sobre sus siervos. Declaro cómo [los gobiernos] son constituidos y comparo entre sí sus respectivas ventajas e inconvenientes. Es más, pongo de manifiesto qué cosas son las que los destruyen y cuál es el deber de la persona o personas que tienen el mando. Por último, explico las naturalezas de la ley y del pecado; y distingo la ley del consejo, del pacto, de lo que llamo derecho. Todo lo cual incluyo bajo el título de *Dominio*.

En la última parte, que se titula *Religión*, para que el derecho que en lo que precede del discurso y con razones contundentes he dado al soberano en el ejercicio de sus poderes

sobre los súbditos no parezca que es contradictorio con la Sagrada Escritura, muestro, en primer lugar, que no contradice el derecho divino, ya que Dios impera por naturaleza sobre todos los que mandan, es decir, por los dictados de la razón natural. En segundo lugar, porque Dios mismo ejerció un dominio especial sobre los judíos por virtud de aquella antigua alianza de circuncisión. En tercer lugar, porque Dios gobierna ahora sobre nosotros los cristianos por virtud de nuestra alianza de bautismo. Por lo tanto, vemos que la autoridad de los que tienen el alto mando, o del gobierno civil, no es en absoluto contraria a la religión.

Por último, declaro cuáles son los deberes que necesariamente se requieren de nosotros para entrar en el *reino de los cielos*. Y de esos deberes, demuestro claramente y deduzco a partir de testimonios evidentes de la Sagrada Escritura según la interpretación hecha por todos, que la obediencia que he afirmado que los súbditos cristianos deben a sus príncipes, no puede repugnar en absoluto a la religión cristiana.

Ya habéis visto mi método. Ved ahora las razones que me han llevado a escribir esto. Me encontraba yo estudiando filosofía para educar mi mente, y había logrado ya aprender los primeros elementos de todas sus ramas. Y, habiéndolos asimilado gradualmente, los fui clasificando en tres secciones, poniéndolo así por escrito: en primer lugar, mis estudios habían tratado del *cuerpo* y de sus propiedades generales; en segundo lugar, del *hombre* y de sus facultades y pasiones; en tercer lugar, del *gobierno civil* y los deberes de los súbditos. La primera sección contendría la *filosofía primera* y ciertos elementos de física; en ella estudiaríamos las razones del *tiempo*, del *lugar*, de las *causas*, de la *fuerza*, de la *relación*, de la *proporción*, de la *cantidad*, de la *figura* y del *movimiento*. En la segunda trataríamos de la *imaginación*, la *memoria*, el *intelecto*, el *raciocinio*, el *apetito*, la *voluntad*, el *bien* y el *mal*, lo *honesto* y lo *deshonesto*, etc. Lo que esta tercera sección estudia ya os lo he mostrado. Mientras pla-

neaba, organizaba y componía lenta y cuidadosamente estas materias (pues yo me limito a razonar y no entro en disputas), ocurrió que mi país, unos años antes de que estallaran las guerras civiles, hirvió en cuestiones acerca de los derechos del poder y la obediencia que deben los súbditos. Aquellas discusiones fueron el prólogo a la guerra que se acercaba. Y ésa fue la causa que, dejados para más adelante todos los demás asuntos, hizo que madurase y saliese de mí esta tercera parte. Ocurrió, por tanto, que lo que iba a venir en último lugar ocupa ahora el primero. Y ello es así porque vi que, al estar fundamentado en principios suficientemente conocidos por experiencia, no necesitaba de las dos secciones anteriores. No la he compuesto motivado por un deseo de alabanza, aunque, si tal hubiera sido el caso, podría haberme defendido con esta buena excusa: que son muy pocos los que hacen cosas laudables y no les afectan las alabanzas. Pero, para vuestro bien, estoy persuadido de que cuando entendáis correctamente y comprendáis del todo esta doctrina que aquí os presento, preferiréis aguantar con paciencia algunos inconvenientes que provienen de estar sujetos a un gobierno (pues los asuntos humanos no pueden estar nunca libres de ellos) a que las opiniones independientes perturben la paz pública. Si medís la justicia de las cosas que os rodean, no guiándoos por la persuasión y el consejo de individuos particulares sino por lo que dicen las leyes del reino, no tendréis que padecer a esos hombres ambiciosos que llegan al poder braceando en el mar de vuestra sangre derramada. Os daréis cuenta de que es mejor disfrutar del presente estado de cosas, aunque no sea idóneo, antes que, por medio de la guerra, tratar de llevar a cabo una reforma de la que se beneficiarán otros hombres en otra época, al precio de que vosotros seáis matados u os consumáis de viejos en el empeño. Y voy todavía más allá y digo que a quienes no se reconocen súbditos del magistrado civil y se consideran exentos de todo deber público aunque si-

guen viviendo bajo la jurisdicción de dicho magistrado y buscan protegerse de la violencia y los daños de otros no los miréis como a conciudadanos, sino más bien como a enemigos y espías; y no os precipitéis en admitir como palabra de Dios todo lo que abierta o privadamente pretendan deciros que es tal cosa. Digo sin rodeos que si un predicador, confesor o casuista llega a afirmar que esta doctrina coincide con la palabra de Dios, a saber: que puede matarse al gobernante, o darse legalmente muerte a un hombre sin que el gobernante lo mande; o que los súbditos pueden resistir, conspirar o hacer pactos contra el poder supremo, en modo alguno debe ser creído, sino que al momento debe ser denunciado. Quienes aprueben estas razones apreciarán también mis intenciones al escribir este libro.

Me he propuesto, por último, respetar esta regla a lo largo de todo el discurso: primero, no determinar nada en lo que se refiere a la justicia de las acciones particulares, sino dejar que sean determinadas por las leyes. Segundo, no poner en disputa las leyes de ningún gobierno en particular, esto es, no señalar cuáles son las leyes de tal o cual país, sino declarar cuáles son las leyes de todos los países. Tercero, no dar a los lectores la impresión de que se debe menos obediencia a una *aristocracia* o a una *democracia* que a una *monarquía*. Pues aunque en el capítulo décimo he dado argumentos dirigidos a hacer que los hombres piensen que la monarquía es el tipo de gobierno más conveniente, confieso que ello es algo que no queda demostrado en el libro, sino solamente propuesto como probable. Lo que sí afirmo expresamente a lo largo de todo el texto es que cualquiera que sea el tipo de gobierno, ha de haber un poder supremo y equitativo. Cuarto, no disputar las opiniones de los teólogos, excepto aquellas que privan a los súbditos de su obediencia y hacen que se tambaleen los fundamentos del gobierno civil. Por último, temiendo que quizá hubiera compuesto imprudentemente algo innecesario, no quise

presentarlo inmediatamente al público; por lo tanto distribuí algunos ejemplares privadamente entre mis amigos, caso de que, al criticar las opiniones de otros, tuviera yo que corregir, suavizar y explicar cosas que parecieran erróneas, excesivas u oscuras.

Éstas fueron las objeciones más duras que se me hicieron: que había dado a los poderes civiles demasiadas atribuciones (pero esta objeción me fue hecha por personas eclesiásticas); que había restringido mucho la libertad de conciencia (pero esta objeción me fue hecha por sectarios); que había puesto a los príncipes por encima de las leyes civiles (pero esta objeción me fue hecha por abogados y juristas). No fui, por tanto, muy afectado por las reprensiones de estos hombres que, al reprenderme, sólo estaban diciendo lo que les convenía; lo único que consiguieron fue que yo me afirmase más en mi postura.

Mas para bien de aquellos que se han quedado un poco escandalizados ante los principios mismos –es decir, lo que se refiere a la naturaleza de los hombres, la autoridad o derecho de la naturaleza, la naturaleza de los pactos y contratos y el origen del gobierno civil–, al no haber descubierto faltas guiados por sus pasiones, sino por su sentido común, me ha parecido oportuno dar alguna satisfacción a sus opiniones disidentes, añadiendo en ciertos pasajes algunas anotaciones. Finalmente, he tratado de no ofender a nadie además de a aquellos cuyos principios son contradichos por los de este libro y cuyas almas susceptibles se ofenden fácilmente en cuanto hay una diferencia de opiniones.

Por lo tanto, si encontráis aquí cosas que parecen tener más de acerado y menos de cierto de lo que deberían, os ruego, lectores, que os dignéis recibirlas con mente ecuánime; pues no tanto han sido dichas para mantener diferencias de partido como para establecer la paz, y por un hombre cuya justa tristeza ante las calamidades de su país hace que por caridad pueda permitírsele cierta libertad.

Libertad

Capítulo I
Del estado de los hombres fuera de la sociedad civil

1.-Introducción. 2.-Que el origen de la sociedad civil proviene del miedo mutuo. 3.-Que los hombres son todos iguales por naturaleza. 4.-De dónde surge la voluntad de hacerse mal unos a otros. 5.-La discordia que surge de comparar ingenios. 6.-Del apetito que muchos tienen de la misma cosa. 7.-Definición de derecho. 8.-El derecho a un fin da derecho a utilizar los medios conducentes a ese fin. 9.-Por derecho de naturaleza, cada hombre es quien juzga acerca de los medios que tienden a su preservación. 10.-Por naturaleza, todos los hombres tienen el mismo derecho a todas las cosas. 11.-Este derecho que los hombres tienen a todas las cosas es infructuoso. 12.-El estado de los hombres sin sociedad es un estado de guerra. 13.-La guerra es adversa a la preservación del hombre. 14.-Que por derecho natural, es legal que un hombre obligue a otro que está en su poder a darle garantía de obediencia futura. 15.-La naturaleza dicta buscar la paz.

1. Las facultades de la naturaleza humana pueden reducirse a cuatro especies: fuerza corporal, experiencia, razón, pasión. Basando en esto la doctrina que sigue, declararemos, en primer lugar, qué tipo de inclinaciones tienen para con sus prójimos los hombres que están dotados de dichas facultades, y si desde su nacimiento son aptos, en virtud de alguna facultad, para vivir en sociedad y estar a salvo de violen-

cia mutua. A continuación mostraremos qué consejo hemos de seguir en esto y cuáles son las condiciones de la sociedad o de la paz humana; es decir (cambiando sólo las palabras), cuáles son las fundamentales *leyes de naturaleza*.

2. La mayor parte de los hombres que han escrito algo acerca de los Estados suponen, o nos piden que creamos, que el hombre es una criatura que desde su nacimiento es apta para vivir* en sociedad. Los griegos le llaman ζῷον πολιτικὸν; y, basándose en esto, construyen la doctrina de la socie-

* Como ahora vemos una sociedad de hecho constituida entre los seres humanos, y ninguno vive fuera de ella, pues notamos que todos están deseosos de congregarse y tratarse mutuamente, parecería una estupidez asombrosa poner en los umbrales de esta doctrina este obstáculo ante el lector: negar que *desde su nacimiento el hombre es apto para vivir en sociedad*. Debo, pues, decir más explícita y claramente que, desde luego, es verdad que, por naturaleza, desde que el hombre nace, la soledad es un enemigo para él; pues los recién nacidos necesitan que otros les ayuden a vivir; y cuando alcanzan años más maduros, necesitan que otros les ayuden a vivir bien. No niego, por tanto, que los hombres (incluso por naturaleza) deseen juntarse. Pero las sociedades civiles no son meras reuniones, sino vínculos para los que se necesita fe y acuerdos mutuos. La virtud de dichas sociedades les es desconocida a los niños, a los insensatos y a quienes todavía no han experimentado los sufrimientos que tienen lugar cuando las sociedades faltan; de lo cual acontece que quienes no saben lo que es la sociedad no pueden entrar en ella; pues al no saber cuáles son los beneficios que trae consigo, no se preocupan de ella. Es, por tanto, manifiesto que todos los hombres, como nacen en un estado de infancia, nacen ineptos para la sociedad. Y hay también nuchos, quizá la mayoría, que por un defecto de la mente o una falta de educación continúan siendo insociables durante el resto de sus vidas, a pesar de tener, tanto si son niños como si han alcanzado años más maduros, una naturaleza humana. De lo cual se deduce que el hombre es susceptible de hacerse sociable, no por naturaleza, sino por educación. Es más: aunque el hombre naciese en tal condición que deseara entrar en sociedad, no se sigue de ello que naciese ya listo para conseguirlo. Pues una cosa es desear algo, y otra tener la capacidad de conseguir lo que deseamos; pues incluso quienes, como consecuencia de su orgullo, no se avienen a condiciones igualitarias sin las cuales no puede haber sociedad, continúan deseándola.

dad civil, como si para preservar la paz y el gobierno de la sociedad no se necesitara más cosa que el que los hombres acordaran establecer ciertos pactos y condiciones a los cuales ellos mismos llamarán después leyes. Pero este axioma, aunque es aceptado por muchos, es, desde luego, falso; es un error que proviene de nuestra observación demasiado superficial de la naturaleza humana. Pues quienes miran con mayor detenimiento las causas de que los hombres se junten y disfruten de su mutua compañía verán claramente que eso no ocurre porque naturalmente no podría ocurrir de otra manera, sino por accidente. Pues si por naturaleza un hombre amara a otro, quiero decir, en cuanto que ese otro es hombre, no podría haber razón que explicase por qué todo hombre no debería amar lo mismo a todo otro hombre, ya que todos son igualmente hombres; o por qué más bien prefiere frecuentar a aquellos cuya compañía le procura honor o beneficio. Por lo tanto, no buscamos asociarnos con otros por la asociación misma, sino porque de ella podemos recibir algún honor o beneficio; son estas dos últimas cosas las que deseamos primariamente; aquélla la deseamos secundariamente. Cómo, y con qué propósito deciden los hombres juntarse, lo sabremos mejor observando las cosas que hacen cuando están juntos. Si se asocian por razones de comercio, está claro que cada hombre no está mirando por el bien de su prójimo, sino por el de su propio negocio; si es para desempeñar algún menester, se produce una cierta amistad de conveniencia, que tiene más de envidia que de verdadera amistad, y de la que a veces pueden surgir algunas facciones y grupos, pero nunca buena voluntad; si es para placer y recreo de la mente, es habitual que cada hombre se complazca en grado sumo con cosas que suscitan risa; y sirviéndose de ellas puede, según la naturaleza de lo que en cada caso sea ridículo, y por comparación con los defectos y puntos débiles de otro hombre, expresar su opinión sobre él. Y aunque algunas veces esto es algo inocente o inofensivo, es manifiesto que los hombres no tanto se deleitan

con la compañía de otros como con su propia vanagloria. Pero, por regla general, en este tipo de reuniones nos dedicamos a herir a los ausentes; toda su vida, sus dichos y acciones son examinados, juzgados y condenados. Y es más: no suele ser muy raro que algunos presentes reciban algún escarnio en cuanto se marchan de la reunión; de manera que no anda desacertado quien tiene la costumbre de marcharse de las reuniones siempre el último. Y éstas son las verdaderas delicias de estar en sociedad, a la cual somos llevados por naturaleza, esto es, por esas pasiones que se dan en todas las criaturas hasta que por triste experiencia o por buenos preceptos resulta –aunque en muchos no ocurre así– que el deseo por las cosas presentes queda disminuido por el recuerdo de las cosas pasadas; sin el cual, lo que dicen sobre este asunto los hombres más amenos y ágiles de palabra resulta frío e incompleto.

Pero si acontece que, una vez reunidos, los hombres pasan el rato contando historias, y uno de ellos empieza a contar una que se refiere a sí mismo, al instante todos los demás quieren también, de una manera avariciosa, hablar de ellos mismos. Si uno relata un hecho prodigioso, los demás te hablarán de milagros, si han tenido experiencia de ellos; y si no, se los inventarán. Por último, diré algo de quienes pretenden ser más sabios que otros. Si se reúnen a hablar de filosofía, fijaos en cuántos hombres quieren ser tenidos por maestros; y si no lo son, no sólo no aman a sus compañeros filósofos, sino que hasta llegan a perseguirlos con odio. Es, pues, claro, según la experiencia muestra a quienes consideran con atención los asuntos humanos, que toda asociación voluntaria proviene o bien de una necesidad mutua o de la vanagloria; de lo cual se deduce que quienes se reúnen intentan sacar algún beneficio, o dejar tras sí una ἐυδοκιμεῖν, una cierta impresión de estima y honor hacia ellos en las personas con quienes han estado conversando. Lo mismo es también deducido por la razón partiendo de las definiciones mismas de *voluntad, bien, honor, provechoso.* Pues cuando voluntariamente entramos en

sociedad, sea cual fuere la sociedad de que se trate, buscamos el objeto al que se dirige nuestra voluntad, es decir, aquello que cada uno de los que están reunidos estima como bueno para él. Ahora bien, todo lo que se nos presenta como bueno es placentero con referencia a los sentidos o a la mente. Pero todo placer de la mente o es gloria (o sea, el tener una buena opinión de sí mismo) o en último término se refiere a la gloria; los demás placeres son sensuales o son conducentes a la sensualidad, y pueden todos ellos ser agrupados bajo la palabra *conveniencias*. Toda asociación con los demás se hace, pues, o para adquirir alguna ganancia o para adquirir gloria; es decir, no por amor a nuestros prójimos sino por amor a nosotros mismos. Pero ninguna asociación que se debe a la vanagloria puede ser sólida ni duradera. Porque esa gloria es como el honor: si todos los hombres lo tienen ninguno lo tiene, pues consiste en aventajar a los demás cuando nos comparamos con ellos. Mi asociación con los demás no supone el menor avance en mi deseo de glorificarme; pues todo hombre debe justificarse por lo que él mismo puede hacer sin la ayuda de otros. Aunque los beneficios de esta vida pueden aumentarse mediante la ayuda mutua, lo cierto es que se alcanzan mejor dominando a nuestros prójimos que asociándonos con ellos. Por lo tanto, espero que nadie pondrá en duda que, si desapareciera el miedo, los hombres serían más intensamente arrastrados por naturaleza a obtener dominio sobre sus prójimos que a llegar a una asociación con ellos. Debemos, pues, concluir que el origen de todas las sociedades grandes y duraderas no consistió en una mutua buena voluntad entre los hombres, sino en el miedo mutuo* que se tenían.

* Se ha hecho esta objeción: es muy improbable que los hombres se reúnan en sociedad como resultado del miedo. Pues si hubieran estado asustados los unos de los otros, no habrían soportado verse. Quienes así me objetan están suponiendo que el miedo no es otra cosa que estar asustado. Yo incluyo bajo la palabra *miedo* una cierta anticipación de

3. La causa del miedo mutuo se debe en parte a la igualdad natural entre los hombres y en parte a la voluntad que tienen de hacerse daño mutuamente; de lo cual viene a suceder que no podemos esperar de otros ni prometernos a nosotros mismos la menor seguridad. Pues si miramos a los hombres que han alcanzando su edad madura, y consideramos cuán frágil es la estructura de nuestro cuerpo humano, el cual, cuando perece, perecen con él toda su fuerza, vigor y sabiduría; y si consideramos cuán fácil es, incluso para el hombre más débil, matar al más fuerte, no hay razón para que ningún hombre, fiándose de su propia fuerza, piense que ha sido hecho por naturaleza superior a otros. Son iguales quienes pueden hacer contra otros cosas iguales a las que los otros pueden hacer contra ellos; y quienes pueden hacer las cosas más grandes, es decir, matar, pueden hacer cosas iguales a las que hacen los demás. Por lo tanto, todos los hombres son iguales por naturaleza; la desigualdad que ahora discernimos tiene su origen en la ley civil.

4. En el estado de naturaleza, todos los hombres tienen el deseo y la voluntad de hacer daño; pero al no proceder de la

males futuros; tampoco concibo que la huida sea la única propiedad del miedo: desconfiar, sospechar, vigilar, pertrecharse para no tener miedo son también propios de quienes están atemorizados. Quienes van a acostarse atrancan las puertas; quienes salen de viaje llevan la espada consigo por temor a los ladrones. Los reinos guardan sus costas y fronteras con fortalezas y castillos; las ciudades están rodeadas de murallas: todo ello por miedo a las ciudades y reinos vecinos. Incluso los ejércitos más poderosos y mejor preparados para la lucha prefieren negociar la paz por miedo a la fuerza del contrario y para evitar la posibilidad de ser vencidos. Es por miedo por lo que los hombres encuentran seguridad huyendo, ciertamente, y escondiéndose en las esquinas si piensan que no van a poder escapar de otro modo; pero en la mayor parte de los casos se protegen con espadas y armas de defensa. Cuando salen a combatir, es que saben cuáles son las intenciones del otro. Si luchan, la sociedad civil surgirá de la victoria de uno de los bandos; si pactan, del acuerdo entre ellos.

misma causa, tampoco pueden ser condenados de manera igual. Pues un hombre, de acuerdo con esa igualdad natural que existe entre nosotros, permitirá a los otros tanto como él se permite a sí mismo; éste es el argumento de un hombre moderado que de una manera justa valora su fuerza. Otro, suponiéndose superior a los demás, se tomará la licencia de hacer lo que le plazca y reclamará respeto y honor como cosas que se le deben a él antes que a otros; éste es el argumento de un espíritu violento. La voluntad de hacer daño puede surgir en un hombre por vanagloria y por la falsa estima que tiene de su propia fuerza; en otro hombre puede que surja por la necesidad de defenderse a sí mismo, o su libertad y sus bienes, contra la violencia de aquél.

5. Más aún, como el combate entre inteligencias es el más encarnizado de todos, las mayores discordias que existen deben surgir necesariamente de este tipo de antagonismo. Porque en este caso no solamente resulta odioso contender en contra, sino que también lo es no dar asentimiento. Pues no aprobar lo que otro hombre dice implica estar acusándole tácitamente de estar equivocado en el asunto de que habla. Y si son muchas las cosas en las que disentimos de otro, ello equivale a estar diciéndole que le tenemos por estúpido. Partiendo de esto quizá pueda explicarse que no haya guerras más encarnizadas que las que se dan entre sectas de la misma religión y entre facciones del mismo Estado, en las cuales el antagonismo se refiere a cuestiones de doctrina o de prudencia política. Como todo el placer y disfrute de la mente consiste en esto, debe la mente, para conseguir siquiera algo de ese placer cuando se compara con otra, buscar algún punto en el que triunfar y jactarse. Es imposible que los hombres dejen de expresar de cuando en cuando una censura y desprecio mutuos, ya riéndose del prójimo, o con palabras, gestos o algún otro signo. Ésta es la mayor vejación de la mente, y no puede surgir un mayor deseo de hacer daño que el que proviene de dicha vejación.

6. Pero la razón más frecuente de que los hombres deseen hacerse daño mutuamente surge de esto: que muchos hombres, al mismo tiempo, apetecen una misma cosa, la cual no puede generalmente disfrutarse en común ni ser dividida. De lo cual se sigue que los más fuertes son los que podrán conseguirla, siendo la espada la que decida quién es el más fuerte.

7. Son tantos los peligros que amenazan a todos como consecuencia de la codicia y apetitos de cada hombre, que el que todos hayamos de protegernos y cuidar de nosotros mismos está tan lejos de ser tomado a broma, que nadie puede ni quiere hacer otra cosa. Pues todo hombre está siempre deseoso de lograr lo que es bueno para él, y de rechazar lo que es malo; y quiere principalmente evitar el más grave de todos los males naturales, que es la muerte. Y esto lo hace llevado por un impulso natural, igual al que hace que la piedra se mueva hacia abajo. Por lo tanto, no es absurdo ni reprensible, y no va contra los dictados de la verdadera razón, el que un hombre haga todos los esfuerzos posibles para defender su cuerpo y sus miembros de la muerte y del sufrimiento. Pero lo que no es contrario a la recta razón es lo que puede considerarse que ha sido hecho con justicia y derecho. La palabra *derecho* no significa otra cosa que la libertad que todo hombre tiene para hacer uso de sus propias facultades de acuerdo con la recta razón. Por lo tanto, el primer fundamento del derecho natural es éste: que *todo hombre procure, en la medida de sus fuerzas, proteger su vida y sus miembros.*

8. Pero como es vano que un hombre tenga derecho a alcanzar un fin si se le niegan los medios necesarios para lograrlo, de ello se sigue que, como todo hombre tiene el derecho de preservarse a sí mismo, debe también permitírsele el derecho de *usar todos los medios y realizar todos los actos posibles, sin los cuales no puede preservarse a sí mismo.*

9. Ahora bien: el que los medios a usar y la acción a realizar por un hombre sean o no sean necesarios para la preservación de su vida y de sus miembros es algo sobre lo que él,

por derecho natural, debe decidir; pues si se estimara que es contrario a la recta razón el que yo sea quien juzgue acerca del peligro que corro, ello implicaría que otro hombre debería ser el juez. Ahora bien, si ese otro hombre es el que juzga en lo referente a cosas que me atañen a mí, también podré juzgar yo acerca de lo que le atañe a él, y ello por una y la misma razón: que somos iguales por naturaleza. Por lo tanto, es de recta razón, es decir, es un derecho natural el que yo juzgue acerca de su opinión y decida si va encaminada a mi preservación o no.

10. La naturaleza ha dado a *cada uno derecho a todas las cosas;* es decir, que en el mero estado de naturaleza*, antes de

* Esto debe entenderse así: lo que un hombre hace en el mero estado de naturaleza no constituye injuria contra ningún otro hombre, aunque eso no quiere decir que en tal estado no pueda ofender a Dios o violar las leyes de naturaleza. La injusticia contra los hombres presupone leyes humanas, de las que no hay ninguna en el estado de naturaleza. La verdad de esta proposición le ha sido demostrada al atento lector en los artículos inmediatamente precedentes; pero como en ciertos casos la dificultad de la conclusión nos hace olvidar las premisas, resumiré este argumento y lo haré sobremanera evidente a simple vista. Todo hombre tiene derecho a defenderse, como queda mostrado en el artículo séptimo. Por lo tanto, ese mismo hombre tiene el derecho de usar todos los medios que necesariamente lo lleven a ese fin, tal y como se ha visto en el artículo octavo. Pero él será quien juzgue, según se dice en el artículo noveno, cuáles habrán se ser esos medios necesarios. Por lo tanto, cada hombre tiene el derecho de usar y de hacer todo lo que le parezca que es un requisito para su conservación; de lo cual se deduce que, según el juicio de quien hace algo, ese algo no es bueno o malo y por lo tanto es justo. Cierto que esto es así en el mero estado de naturaleza, etc. Pero si un hombre finge de algún modo que está dirigiéndose a lo que es necesario para su preservación, y en el fondo no cree que lo sea, podrá estar infringiendo las leyes de naturaleza, como queda ampliamente expuesto en el capítulo tercero de este libro. Algunos han puesto esta objeción: si un hijo mata a su padre, ¿es que no le está causando un daño? A esto les he contestado diciendo que un hijo no puede concebirse que esté en ningún momento en el estado de naturaleza, ya que se encuentra bajo el poder y autoridad de aquellos a quienes debe su protección desde que

que llegara el momento en que los hombres establecieran entre sí pactos o convenios, era legal para cada hombre hacer lo que le viniese en gana contra quien le pareciese oportuno, y poseer y disfrutar todo lo que quisiera o pudiera conseguir. Ahora bien: todo lo que un hombre desea se le presenta como bueno, y o bien contribuye realmente a su preservación o a él le parece que es así (pero en el artículo anterior ya le hemos concedido que, contribuya o no contribuya a su preservación, él es el que debe juzgar sobre esto y debemos tomar por necesario todo lo que él estime como tal); y como según lo dicho en el artículo séptimo es manifiesto que por derecho natural todo hombre puede hacer y poseer esas cosas que necesariamente conducen a la protección de su vida y de sus miembros, de ello se sigue que en el estado de naturaleza tenerlo todo y hacerlo todo es legal para todos. Y esto es lo que viene a significar el dicho común de que *la naturaleza ha dado todo a todos.* De lo cual podemos también deducir que en el estado de naturaleza el beneficio es la medida del derecho.

11. Pero el menor beneficio que pueden sacar los hombres es el de tener un derecho en común a todas las cosas. Pues los efectos de un derecho así son casi los mismos que si no hubiera habido ningún derecho en absoluto. Pues aunque cualquier hombre puede decir de todas las cosas *esto es mío,* no podrá, sin embargo, disfrutarlo, por razón de que su vecino, el cual tiene el mismo derecho y el mismo poder, puede también decir que esa misma cosa es suya.

12. Si a la proclividad que tienen los hombres a hacerse daño los unos a los otros, la cual proviene de sus pasiones, pero principalmente de la vana estima que tienen de sí mismos, añadimos ahora el derecho que todos tienen a todo, según el cual uno puede invadir por derecho lo que otro puede

nace, es decir, de su padre, o de su madre, o de la persona que le alimenta, como queda demostrado en el capítulo noveno.

por derecho defender y del cual surgen por todas partes envidias y sospechas perpetuas; y si consideramos cuán difícil es protegerse contra un enemigo que nos invade con la intención de oprimir y destruir, aunque venga en pequeños números y mal pertrechado, no podrá negarse que el estado natural de los hombres antes de que entraran en sociedad fue un estado de guerra, no una guerra simple, sino una guerra de todos contra todos. Pues ¿qué es la *guerra* sino ese período de tiempo en el que se declara abiertamente la voluntad de enfrentarse a otro por la fuerza, ya sea con palabras o con hechos? El tiempo que no es de guerra es llamado tiempo de *paz*.

13. Pero es fácil de apreciar cuán contrario es para la preservación de la humanidad o de un individuo particular el estar perpetuamente en guerra. Mas se trata de una guerra perpetua por naturaleza; pues en lo que se refiere a la igualdad de quienes luchan, ésta no puede eliminarse como resultado de la victoria. En este estado, el vencedor está sujeto a tanto peligro que sería milagroso que hasta el más fuerte terminase su vida muriendo de viejo al cabo de muchos años. Ejemplos de esto pueden verse en América incluso en la época presente. Otras naciones estuvieron en esta situación en épocas pasadas; ahora se han civilizado y son florecientes, pero entonces fueron poco pobladas, violentas, de vida corta, pobres, desagradables y privadas de todos esos placeres y bellezas de la vida que la paz y la convivencia social suelen traer consigo. Por lo tanto, quien mantenga que hubiera sido mejor haber continuado en aquel estado en el que todo el mundo tenía derecho a todo, está contradiciéndose. Pues todo hombre, por necesidad natural, desea lo que es bueno para él; y no hay nadie que estime como buena la guerra de todos contra todos, que va necesariamente aneja a ese estado. Y así, ocurre que, como resultado del miedo mutuo, decidimos que es mejor liberarnos de esa condición y conseguir hacer algunos seguidores, de modo que, si ha de haber guerra, no sea ésta contra todos y sin ayuda alguna.

14. Los seguidores se hacen, o bien por sumisión, o por consentimiento; por sumisión, cuando después del combate el vencedor obliga al vencido a que le sirva, o bien amenazándole de muerte, o poniéndole grilletes; por consentimiento, cuando, sin ninguna amenaza, unos y otros acuerdan entrar en sociedad para ayudarse mutuamente. Pero el vencedor puede con derecho obligar al vencido, o el más fuerte al más débil (como el sano al enfermo, o el hombre maduro al niño), a que le preste obediencia, a menos que prefiera morir. Pues como el derecho de protegernos según queramos proviene de nuestro peligro, y nuestro peligro proviene de nuestra igualdad, es más conforme a razón, y más seguro para nuestra conservación, usar nuestra ventaja presente para amonestar y someter a otros antes de que crezcan y se hagan fuertes, se libren de nuestro poder y traten de obtenerlo ellos otra vez mediante un combate de cuyos resultados no podemos estar ciertos. Y, por otra parte, nada puede ser más absurdo que, una vez que tenemos a alguien debilitado bajo nuestro poder, hagamos de él un enemigo, y, además, un enemigo fuerte. De lo cual podemos deducir como corolario que, en el estado natural de los hombres, *un poder seguro e irresistible da derecho de dominio y gobierno sobre quienes no pueden resistir;* hasta tal punto que a la omnipotencia que de aquí surge va anejo, esencial e inmediatamente, el derecho de hacer todo lo que puede hacerse.

15. Mas no pueden los hombres esperar una preservación duradera continuando de este modo en el estado de naturaleza, es decir, de guerra, por razón de esa igualdad de poder y de otras facultades de que los hombres están dotados. De donde se deduce que buscar la paz allí donde hay alguna esperanza de obtenerla y, donde no la hay, buscar fuerzas auxiliares de guerra es el dictado de la recta razón, es decir, la ley de naturaleza, como se mostrará en el próximo capítulo.

Capítulo 2
De la ley de naturaleza acerca de los pactos

1.–Que la ley de naturaleza no es un acuerdo de los hombres, sino el dictado de la razón. 2.–Que la ley fundamental de naturaleza es buscar la paz allí donde pueda conseguirse, y, donde no se pueda, defendernos. 3.–La primera ley especial de naturaleza es que no deben retenerse nuestros derechos a todas las cosas. 4.–Qué es abandonar nuestro derecho, y qué es transferirlo. 5.–La voluntad de quien recibe un derecho debe ser necesariamente declarada antes de que el derecho sea transferido. 6.–Sólo las palabras que se refieren al tiempo presente transfieren un derecho. 7.–Las palabras que se refieren al futuro son suficientes para transferir un derecho, si no faltan otros testimonios de nuestra voluntad de hacerlo. 8.–Cuando se trata de un regalo gratuito, las palabras que se refieren al futuro no transfieren derecho alguno. 9.–Definición de contrato y convenio. 10.–En los convenios, transferimos nuestros derechos con palabras que tienen significado de futuro. 11.–En el estado de naturaleza, los pactos o convenios de fe mutua no tienen efecto y son vanos; pero no ocurre así bajo un gobierno civil. 12.–Que ningún hombre puede hacer pactos con las bestias, y tampoco con Dios si no hay revelación. 13.–Tampoco puede hacer una promesa con Dios. 14.–Que los pactos no obligan más allá de lo que es el máximo de nuestras fuerzas. 15.–De qué modo somos eximidos de lo pactado. 16.–Que en el estado de naturaleza las promesas forzosas que se hacen por miedo a la muerte son válidas. 17.–Un pacto posterior que contradice otro anterior, es inválido. 18.–Una promesa que me obligue a no resistir a quien quiere dañar mi cuerpo es inválida. 19.–Un pacto que me obligue a acusarme a mí mismo es inválido.

20.-Definición de juramento. 21.-Que el juramento debe ser entendido en la forma que usa el que lo hace. 22.-Un juramento no añade nada a la obligación que se ha contraído por contrato. 23.-Un juramento no debe exigirse, excepto en casos en que el quebrantamiento de contrato pueda, o bien mantenerse en privado, o quedar sin ser castigado por nadie, como no sea por Dios.

1. Todos los autores están en desacuerdo acerca de la definición de *ley natural*, aunque muy a menudo hacen uso de este término en sus escritos. Por lo tanto, el método que empieza a partir de definiciones y de la exclusión de todo equívoco es sólo apropiado para quienes no dejan que haya lugar a opiniones contrarias. Para el resto, si un hombre dice que algo se ha hecho contra la ley de naturaleza, lo prueba diciendo que esa acción fue realizada en contra del acuerdo alcanzado por las naciones más prudentes e instruidas. Pero esto no nos da indicación de quién habrá de juzgar acerca de la prudencia y conocimiento de todas las naciones. Otro argumento [para probar que algo es contrario a la ley de naturaleza] sería decir que ese algo fue hecho contra el consenso general del género humano. Pero esta definición no puede admitirse en absoluto. Pues, de ser admitida, sería imposible que nadie cometiese ofensas contra la ley de naturaleza, excepto los niños y los locos; porque en la noción de género humano están incluidos todos los hombres dotados de razón. Éstos, por tanto, no hacen nada en contra de ella, y si lo hacen, ello es de modo involuntario y por lo tanto deben ser excusados. Pero, ciertamente, no es razonable recibir las leyes de naturaleza del consentimiento de aquellos que las infringen más veces que las respetan. Además, los hombres condenan en los demás las mismas cosas que aprueban cuando las hacen ellos mismos. Por otra parte, elogian públicamente lo que en privado condenan, y forman sus opiniones basándose en lo que oyen de otros más que en sus propias especulaciones; y llegan a estar de acuerdo con otros

más por odio a un mismo objeto, por miedo, esperanza, amor, o cualquier otra agitación del alma, que como resultado de un verdadero razonamiento. Sucede, por tanto, que grupos enteros de gente hacen a menudo, con la mayor unanimidad y determinación que cabe imaginar, lo que esos autores se han esforzado en identificar como cosas que van contra la ley de naturaleza. Pero como todos admiten que se hace con *derecho* todo aquello que no es hecho en contra de la razón, sólo debemos juzgar como *malas* aquellas acciones que repugnan a la recta razón, es decir, que contradicen alguna verdad a la que se ha llegado mediante un razonamiento correcto partiendo de principios verdaderos. Pero aquello que está *mal* hecho decimos que se ha hecho en contra de alguna ley. Por lo tanto, la *razón verdadera* es una cierta *ley*, la cual, al no ser parte de la naturaleza humana en menor grado que cualquier otra facultad o afección de la mente, también es llamada *natural*. Por consiguiente, la *ley de naturaleza* puede definirse diciendo que es el dictado de la recta razón*, acerca de aquellas cosas que debemos hacer u omi-

* En el estado natural de los hombres, no entiendo por recta razón, como muchos hacen, una facultad infalible, sino el acto de razonar, esto es, el peculiar y verdadero razonamiento de todo hombre acerca de aquellas acciones suyas que pueden redundar en daño o en beneficio de sus prójimos. Digo que es peculiar porque aunque en un gobierno civil la razón del supremo, es decir, la ley civil, ha de ser recibida por cada súbdito como razón recta y justa, cuando falta dicho gobierno civil y se vive en un estado en el que ningún hombre puede distinguir entre la recta razón y la falsa, como no sea comparándola con la suya propia, la razón de cada hombre debe ser tomada no sólo como norma de sus acciones, las cuales son realizadas a su propio riesgo, sino también como medida de la razón de otro hombre en lo tocante a esas cosas que le conciernen. Y digo que es [un razonamiento] verdadero, esto es, deducido a partir de principios correctamente formados, porque toda violación de la ley de naturaleza consiste en el falso razonamiento, o, por mejor decirlo, en la locura de esos hombres que no ven cuáles son los deberes que deben cumplir necesariamente en su trato con el prójimo a fin de procu-

tir en la medida de nuestras fuerzas, para la constante preservación de nuestra vida y nuestros miembros.

2. Pero la primera y fundamental ley de naturaleza es *que debe buscarse la paz allí donde pueda encontrarse; y donde no, proveernos de medios y ayudas para hacer la guerra.* Pues ya hemos mostrado en el último artículo del capítulo anterior que este precepto es el dictado de la recta razón; y que los dictados de la recta razón son leyes naturales es algo que ha sido nuevamente probado más arriba. Mas esta [ley] es la primera porque las demás se derivan de ella y dirigen los modos de llegar a la paz o a la defensa propia.

3. Pero una de las leyes naturales que se derivan de esta ley fundamental es la siguiente: *que el derecho de todos los hombres a todas las cosas no debe ser retenido, sino que algunos derechos deben ser transferidos o debe renunciarse a ellos.* Pues si cada persona retiene su derecho a todas las cosas, de ello se sigue necesariamente que unos pueden con derecho invadir, y otros, en virtud del mismo derecho, pueden defenderse contra aquéllos. Pues todo hombre, por necesidad natural, trata de defender su cuerpo y aquellas cosas que le parecen necesarias para la protección de su cuerpo. Por lo tanto, se seguirá de esto una situación de guerra. Por consiguiente, actúa contra la razón de paz, esto es, contra la ley de naturaleza, quienquiera que no abandone su derecho a todas las cosas.

4. Ahora bien, se dice que abandona su derecho aquel que, o bien renuncia a él de una manera absoluta, o lo transfiere a otro. Renuncia absolutamente a su derecho aquel que mediante un signo suficiente o señal adecuada declara voluntariamente que jamás le será legalmente permitido hacer otra vez lo que *por derecho* le fue posible hacer antes. Pero

rar su propia conservación. Pero los principios del recto razonamiento acerca de tales deberes son los que se exponen en los artículos segundo, tercero, cuarto, quinto, sexto y séptimo del capítulo primero.

transfiere su derecho a otro aquel que mediante un signo suficiente o señal adecuada le declara a esa otra persona que quiere que sea considerado ilegal ofrecer resistencia cuando esa otra persona hace algo por lo que antes, *con derecho*, se le podía haber ofrecido resistencia. Que la transferencia de un derecho consiste solamente en no ofrecer resistencia se entiende por esto: que antes de que fuese transferido, aquella persona a quien se le transfirió tenía, incluso entonces, derecho a todo. Por lo tanto, quien hizo la transferencia no pudo darle ningún derecho nuevo. Es el derecho de ofrecer resistencia, en virtud del cual la otra persona no podía disfrutar libremente de todos los suyos, lo que queda completamente abolido. Así, pues, quien en el estado natural de los hombres adquiere algún derecho, sólo está procurando para sí seguridad y libertad de molestias en el ejercicio y disfrute de su derecho primitivo. Por ejemplo: si un hombre vende o cede una granja, sólo se priva completamente de todo el derecho que tenía a esa granja, pero no de otros derechos.

5. Pero en la transferencia de un derecho no sólo se requiere la voluntad expresa de quien lo transfiere, sino también la de quien lo acepta. Si falta alguna de las dos, el derecho queda sin transferirse. Pues si yo diera algo que es mío a alguien que rehusara aceptarlo, no estaría renunciando por ello a mi derecho, ni estaría transfiriéndolo a nadie. Porque el motivo que me llevó a compartirlo con un hombre en particular residía sólo en ese hombre y no en los demás.

6. Si faltan otras señales evidentes de que es nuestra voluntad abandonar o transferir nuestro derecho, y sólo hay palabras, esas palabras deben referirse al tiempo presente o al pasado; pues si sólo se refieren al futuro, no transfieren nada. Por ejemplo, una persona que habla de un tiempo venidero y dice *Te daré esto mañana* declara abiertamente que todavía no lo ha dado. De modo que ese derecho suyo permanece con él en el día de hoy, y permanecerá también mañana, a menos que en el ínterin la persona efectivamente lo

transfiera; pues lo que es mío continúa siendo mío hasta que yo lo dejo. Pero si hablo del tiempo presente y digo: *Te doy o te he dado esto hoy para que lo recibas mañana,* lo que estas palabras significan es que lo he dado ya, y que la otra persona tiene derecho a recibir mañana lo que yo le he transferido hoy.

7. Sin embargo, aunque las palabras solas no son señales suficientes para declarar la voluntad de hacer algo, si a esas palabras que se refieren al futuro se les añaden algunos otros signos, pueden llegar a ser tan válidas como si hubieran sido habladas en tiempo de presente. Por lo tanto, si por razón de esos otros signos es evidente que quien habla del futuro tiene la intención de que esas palabras se traduzcan en la efectiva y completa transferencia de su derecho, dichas palabras habrán de ser válidas. Pues la transferencia del derecho no depende de las palabras, sino, como ha sido ejemplificado en el artículo cuarto, de la declaración de la voluntad.

8. Si un hombre transfiere una parte de su derecho a otra persona, y no lo hace por algún beneficio recibido o por algún tipo de contrato, una transferencia de esta clase se llama regalo o donativo gratuito. Ahora bien, en los donativos gratuitos sólo nos obligan aquellas palabras que se refieren al tiempo presente o al tiempo pasado; pues si se refieren al futuro no nos obligan en cuanto *palabras,* por la razón expuesta en el artículo anterior. Es, pues, necesario que la obligación surja de algunas otras señales de la voluntad. Pero como todo aquello que se hace voluntariamente se hace por algún bien de quien así lo quiere, no puede haber más señal de que hay una voluntad de dar algo que algún beneficio que ya se ha recibido o que va a adquirirse. Mas ya hemos presupuesto que ningún beneficio es adquirido, ni existe ningún contrato; pues si hubiera alguna de las dos cosas no sería ya un regalo gratuito. Sólo queda, pues, esperar que sin previo acuerdo surja [de dicho regalo gratuito] un bien mutuo. Ahora bien, no puede darse ninguna señal de que quien uti-

lizó palabras con referencia al futuro dirigidas a quien en modo alguno se comprometió a compensarle con ningún beneficio desee que dichas palabras se entiendan en el sentido de que él queda obligado por ellas. Tampoco es razonable pensar que aquellos que se ven fácilmente inclinados a hacer bien a otros estén obligados por cada promesa que hagan, en prueba de sus buenos afectos presentes. Y por esta causa debe entenderse que un prometedor de este tipo debe tener tiempo para deliberar acerca de sus promesas, y debe tener el poder de cambiar sus afectos, lo mismo que aquel a quien hizo la promesa puede que altere sus merecimientos. Quien está deliberando es todavía libre y no puede decirse que haya dado nada. Pero si este individuo promete muy a menudo y luego da pocas veces, debe ser condenado por irresponsable y no debe ser llamado donante sino δώσων[1].

9. La acción de dos o más personas que mutuamente se transfieren sus derechos se llama un *contrato*. Pero en todo contrato, o bien ambas partes cumplen inmediatamente lo contratado porque no se fían la una de la otra, o bien una cumple y espera confiada a que la otra también lo haga, o bien ninguna cumple. Allí donde ambas partes cumplen a la vez, el contrato termina en cuanto ha sido cumplido. Pero cuando a una o a ambas partes se les concede un plazo para que cumplan, éstas prometen cumplir más tarde; y este tipo de promesa se llama *convenio*.

10. Pero el convenio que la persona en que se confía hace con la persona que ya ha cumplido, aunque dicho convenio se haya expresado con palabras que apuntan al futuro, no por eso deja de transferir su derecho con la misma fuerza que si se hubiera expresado en palabras de tiempo presente

1. Es decir, «prometedor empedernido». El término griego *doson*, participio de futuro, es el apodo que recibió Antígono III, rey de Macedonia (m. 221 a.C.), según leemos en Plutarco, *Vida de Coriolano*, 11: 2-4. Debo a mi colega Phil Holt, helenista infalible, esta referencia. *(N. del T.)*

o de tiempo pasado. Pues el hecho de que uno cumpla es la señal más clara de que así entendió lo que le dijo la persona de la cual se fió, y que ésta cumplirá ciertamente lo convenido en el momento indicado; y mediante esta señal, la persona en la que se confió supo también que así debía de entenderse, y el hecho de que no puso trabas fue una señal evidente de su voluntad de cumplir. Por lo tanto, las promesas que se hacen por algún beneficio recibido, las cuales son también convenios, son señales de que hay voluntad de cumplir, esto es, tal y como se ha declarado en la sección anterior, del último acto de liberación por el cual la libertad de no cumplir queda abolida y como consecuencia [las promesas] son obligatorias. Pues donde cesa la libertad empieza la obligación.

11. Pero los pactos que se hacen mediante contrato de fe mutua en los que ninguna de las partes cumple sin más ni más quedan invalidados en el estado de naturaleza si surge* una justa sospecha en alguna de las partes contratantes. Pues quien cumple primero, por razón de la malvada disposición de la mayor parte de los hombres, los cuales siempre tratan de encontrar ventaja ya sea a tuerto o a derecho, se expone a ser víctima de la perversa voluntad de aquel con quien ha establecido el contrato. No es razonable que un hombre cumpla primero si no parece probable que el otro vaya a cumplir su promesa después; y el que tal cumplimiento sea o no sea probable es algo que debe juzgar quien está en la duda, tal y como ha sido mostrado en el artículo noveno del capítulo anterior. Así son las cosas, como digo, en el es-

* Si aparece alguna nueva causa de temor, ya sea por algo que se ha hecho o por alguna otra señal de que la otra parte no tiene intención de cumplir, la sospecha no puede considerarse que sea justa; pues una causa que no fue suficiente para impedir que uno hiciera un contrato no puede ser suficiente para autorizar que el contrato se rompa, una vez que ha sido hecho.

tado de naturaleza. Pero en un estado civil, cuando hay un poder que puede obligar a ambas partes, quien ha contratado cumplir primero debe cumplir primero, pues, como el otro puede ser obligado a cumplir [por orden de la autoridad civil], no hay ya temor de que no cumpla.

12. Pero precisamente porque en todas las donaciones y convenios se requiere una aceptación del derecho transferido, de ello se sigue que ningún hombre puede establecer pactos con quienes no declaran su voluntad de aceptación. Y, por lo tanto, no podemos pactar con las bestias, ni podemos dar ni recibir de ellas ningún tipo de derecho, por razón de que carecen de habla y entendimiento. Tampoco puede ningún hombre pactar con Dios ni obligarse a Él por una promesa, a menos que por la Sagrada Escritura se le muestre que Dios ha designado a ciertos hombres que tienen autoridad de aceptar tales promesas y pactos en su Nombre.

13. Por lo tanto, hacen promesas en vano quienes se encuentran en el estado de naturaleza, en el cual no están atados por ninguna ley civil, a menos que mediante una certísima revelación se les haga saber que Dios quiere aceptar su promesa o pacto. Pues si lo que prometen es contrario a la ley de naturaleza, no están obligados por su promesa, ya que ningún hombre está obligado a realizar un acto ilegal. Pero si lo que prometen está mandado por alguna ley de naturaleza, entonces no es su promesa lo que les obliga, sino la ley misma. Si antes de su promesa eran libres de cumplirla o de no cumplirla, esa libertad permanece; pues para obligarse mediante una promesa se requiere que el obligante lo declare así abiertamente, lo cual no se da en este caso. Llamo obligante a aquel a quien una persona está atada; y llamo obligado a aquel que se ata.

14. Los pactos y convenios sólo se hacen acerca de aquellas cosas que están bajo nuestra deliberación. No puede haber convenio si falta la voluntad del contratante. Pero la voluntad de hacer algo es el acto último de quien ha estado

deliberando, de lo cual se deduce que los convenios sólo se refieren a cosas que son *posibles* y que están *por venir*. Ningún hombre puede, mediante un pacto, obligarse a una imposibilidad. Sin embargo, ocurre a menudo que convenimos cosas que nos parecían posibles cuando las prometimos y que luego se nos muestran como imposibles; en casos así no estamos libres de toda obligación. La razón es que aquel que promete algo futuro recibe de seguro un beneficio presente, a condición de devolver por él otro beneficio. El que cumple voluntariamente otorgando un beneficio presente tiene como objetivo obtener un cierto bien que coincide en valor con lo que se le ha prometido; pero no es la cosa prometida sin más, sino que también ha de darse la condición de que tal cosa pueda cumplirse. Si ocurre que ello es imposible, entonces [el que ha formulado la promesa] debe cumplir [sólo] en la medida en que pueda. Por lo tanto, los convenios no nos obligan a cumplir sin más la cosa convenida, sólo nos obligan a hacer lo que podamos; pues es esto lo único que está en nuestro poder, y no las cosas mismas.

15. Somos eximidos de los pactos de dos maneras: o cumpliéndolos o siendo perdonados. Cumpliendo, porque cuando hicimos el convenio no nos obligamos a nada más; siendo perdonados, porque se entiende que el perdón nos devuelve el derecho que cedimos a la otra persona. Perdonar implica dar, esto es, como quedó dicho en el artículo cuarto de este capítulo, transferir un derecho a aquel a quien se hace la donación.

16. Es una pregunta común la de si los pactos que hacemos forzosamente por temor nos obligan o no. Por ejemplo, si para salvar mi vida amenazada por un ladrón yo le prometo pagarle 1.000 libras al día siguiente y no hacer nada por aprehenderlo y entregarlo a la justicia, la cuestión es si estoy o no obligado a guardar mi promesa. Pues bien, aunque algunas veces debe juzgarse que una promesa tal no tiene efecto alguno, no debe asumirse que es así porque procede del

miedo. Si así fuera, se seguiría de ello que aquellas promesas que sometieron a los hombres a un estado de vida civil y mediante las cuales se hicieron leyes pueden también carecer de efecto (pues el que un hombre se someta al dominio de otro procede del miedo a matarse mutuamente); y se conduciría en el fondo como un insensato quien se fiara de su cautivo haciendo un trato con el precio de su rescate. Es universalmente verdadero que las promesas obligan cuando se ha recibido algún beneficio y cuando la promesa y la cosa prometida son legales. Ahora bien, es legal, a fin de salvar mi vida, prometer y dar las cosas mías que yo quiera a cualquier hombre, aunque sea un ladrón. Estamos, pues, obligados por las promesas que proceden del miedo, excepto cuando la ley civil las prohíbe; por virtud de esto último, lo que se promete se convierte en ilegal.

17. Uno que hace un contrato con otro para realizar u omitir algo, y luego pacta lo contrario con otra persona, no convierte en ilegal el primer contrato, sino el segundo. Pues ya no tiene el derecho de realizar u omitir nada aquel que mediante un contrato anterior ya ha cedido ese derecho a otro. De lo cual se deduce que no puede ceder derechos por contratos posteriores; y todo lo que se promete en ellos se promete sin derecho. Por lo tanto la persona está sólo obligada por el primer contrato, cuyo incumplimiento es ilegal.

18. Ningún hombre está obligado por contrato alguno a no resistir a quien quiera matar, herir o hacer cualquier otro daño a su cuerpo. Pues hay en todo hombre un alto grado de miedo que le lleva a tener la impresión de que el daño que se le hace a él es el más grande. Y por lo tanto, por necesidad natural, lo evita como puede y se supone que no puede reaccionar de otro modo. Cuando un hombre ha llegado a este grado de miedo, lo único que podemos esperar de él es que trate de protegerse, bien sea huyendo o luchando. Así pues, como ningún hombre está obligado a hacer cosas imposibles, quienes están amenazados con la muerte (que es el mal

mayor que puede hacérsele a la naturaleza), o con heridas o algún otro daño corporal, y no tienen la valentía suficiente para sufrir esas cosas, no están obligados a padecerlas. Es más, se tiene confianza en aquel que está obligado por un contrato, pues es solamente la confianza el vínculo que posibilita los contratos; mas a aquellas personas que van a recibir la pena capital o algún otro castigo más ligero se les pone grilletes o se las vigila estrechamente, lo cual es señal certísima de que no se estima que esas personas estaban suficientemente obligadas por sus contratos de no resistencia. Una cosa es prometer diciendo: «Si no lo hago en la fecha indicada, mátame» y otra cosa es prometer diciendo: «Si no lo hago, tú deberías matarme y yo no resistiré». Todos los hombres, si ello es necesario, hacen un contrato del primer tipo, y de hecho es necesario algunas veces. Pero nadie contrata de la segunda manera, y tampoco es nunca necesario. Pues en el mero estado de naturaleza, si tienes la intención de matar, el estado natural mismo te da ese derecho, puesto que no necesitabas fiarte del otro si luego ibas a matarle por incumplimiento. Pero en estado civil, donde el derecho a la vida, a la muerte y a cualquier castigo corporal reside en el poder supremo, ese mismo derecho a matar no puede dársele a cualquier persona privada. Tampoco necesita el poder supremo contratar con un hombre que éste se someta pacientemente a su castigo; sólo se necesita esto otro: que ningún hombre se ofrezca a defender a otro hombre frente a dicho poder supremo. Si en el estado de naturaleza, como el que se da entre dos reinos, se hace un contrato con la estipulación de matar si no se cumple, hemos de presuponer otro contrato con la estipulación de no matar antes del día señalado. De lo cual se sigue que si en ese día no hay cumplimiento, vuelve el derecho a la guerra, esto es, a un estado hostil en el que todo es legal, incluso el resistirse. Por último, por el contrato de no ofrecer resistencia estamos obligados a escoger, entre dos males, el que parece mayor. Pues una

muerte segura es un mal mayor que el de luchar. Pero de entre estos dos males es imposible no escoger el segundo. Por lo tanto, mediante un convenio o pacto así [es decir, un convenio que no obligase a no resistir], estaríamos obligándonos a una imposibilidad, lo cual es contrario a la naturaleza misma de los pactos.

19. Tampoco está ningún hombre obligado por pacto alguno a acusarse a sí mismo o a cualquier otra persona cuyo daño es probable que a él le amargue la vida. De lo cual se sigue que un padre no está obligado a testificar contra su hijo, ni un esposo contra su esposa, ni un hijo contra su padre, ni ningún hombre contra otro del que depende para su subsistencia; pues es vano un testimonio que se presume corrupto por naturaleza. Pero aunque ningún hombre está obligado por pacto alguno a acusarse a sí mismo, es posible que en un juicio público pueda ser forzado, mediante tortura, a dar respuesta a las preguntas que se le hagan. Tales respuestas no son un testimonio del hecho, sino ayudas para descubrir la verdad; de manera que, ya sea verdadera o falsa la respuesta de la persona torturada, o tanto si decide contestar como si no, cualquier decisión que tome la tomará con pleno derecho.

20. Un juramento es una frase unida a una promesa por la cual el que promete declara que renuncia a la misericordia de Dios, a menos que cumpla con su palabra. Esta definición está contenida en los términos mismos de expresiones como *si cumplo, que Dios me lo premie* u otras equivalentes, como cuando los romanos decían *Tu Jupiter macta eum qui fefellerit, ut ego hanc macto Porcam*[2]. Algunas veces un juramento puede ser también un modo de afirmar que se ha hecho una promesa; pues quien confirma su afirmación con un juramento promete que está diciendo la verdad. Aunque en al-

2. Sacrifica, oh Júpiter, al que engaña, igual que yo sacrifico esta puerca. *(N. del T.)*

gunos lugares era costumbre de los súbditos jurar por sus reyes, esa costumbre vino de que los reyes asumieron honores divinos. Pues los juramentos fueron puestos en uso para que, recurriendo a la religión y a la consideración del poder divino, los hombres tuviesen más miedo de quebrantar sus fes respectivas, que el que tenían de otros hombres, a los ojos de los cuales podían ocultar sus acciones.

21. De lo cual se sigue que un juramento debe ser entendido en la forma que usa el que lo hace; pues es en vano hacer que un hombre jure por un Dios en el que no cree y al que, por lo tanto, tampoco teme. Pues aunque por la luz natural [de la razón] puede llegarse a saber que hay un Dios, ningún hombre piensa que ha de jurar por Él de una manera o bajo un nombre diferentes de los que se contienen en los preceptos de su propia manera de creer, esto es (según le parece al que jura), de la religión verdadera.

22. Por la definición de juramento podemos ver que un contrato a secas no obliga menos que otro sobre el que juramos. Pues es el contrato lo que nos obliga; el juramento se refiere al castigo divino, castigo que el juramento no puede provocar si el quebrantamiento de contrato no es ilegal en sí mismo; pero no podría ser ilegal si el contrato no fuese de naturaleza obligatoria. Más aún, quien renuncia a la misericordia de Dios no se obliga a sí mismo a ningún castigo; pues siempre es legal no preocuparse del castigo por muy merecido que sea, y disfrutar el perdón divino si éste es concedido. Por lo tanto, el único efecto de un juramento es éste: hacer que aquellos hombres que se ven naturalmente inclinados a violar cualquier modalidad de confianza que se deposite en ellos tengan, por miedo al castigo, más conciencia de sus palabras y acciones.

23. Exigir un juramento cuando el quebrantamiento de contrato no puede dejar de conocerse y cuando la parte con la que se ha contratado no carece del poder de castigar es hacer algo que es más de lo que se necesita para la defensa pro-

pia. Quien lo exige muestra ser un alma deseosa no tanto de protegerse a sí misma como de perjudicar a otra. Pues un juramento, por la forma misma de pronunciarse, se hace para provocar la ira de Dios, es decir, de Aquel que es Omnipotente, contra quienes no cumplen lo prometido porque piensan que por su propia fuerza pueden escaparse del castigo de los hombres, y de Aquel que es Omnisciente, contra quienes habitualmente no cumplen lo prometido porque confían en que ningún hombre los va a ver.

Capítulo 3

De las otras leyes de naturaleza

1.-La segunda ley de naturaleza es cumplir los contratos. 2.-Esa confianza debe preservarse con todos los hombres sin excepción. 3.-Definición de injuria. 4.-Sólo puede hacerse injuria a aquel con quien contratamos. 5.-División de la justicia en justicia de hombres y de acciones. 6.-Se examina la distinción entre justicia conmutativa y distributiva. 7.-No puede hacerse injuria a aquel que actúa voluntariamente. 8.-La tercera ley de naturaleza, de la ingratitud. 9.-El cuarto precepto de la ley de naturaleza es que cada hombre se haga útil a los demás. 10.-La quinta ley de naturaleza, acerca del perdón. 11.-La sexta ley, que los castigos sólo miren al futuro. 12.-La séptima ley de naturaleza, contra la contumelia. 13.-La octava ley, contra la soberbia. 14.-La novena ley, de la humildad. 15.-La décima ley, de la imparcialidad, o contra la acepción de personas. 16.-La ley undécima, de cosas que han de tenerse en común. 17.-La ley duodécima, de cosas que han de dividirse por sorteo. 18.-La decimotercera ley, de la primogenitura y la primera posesión. 19.-La ley decimocuarta, sobre la seguridad de quienes son mediadores para la paz. 20.-La decimoquinta ley, la designación de un juez que decida. 21.-La decimosexta ley, que ningún hombre sea juez de su propia causa. 22.-La decimoséptima ley, que los árbitros no deben albergar esperanza alguna de recibir recompensa de las partes cuya causa ha de ser juzgada. 23.-La decimoctava ley, de los testigos. 24.-La decimonovena ley, que no ha de hacerse ningún contrato con el juez. 25.-La vigésima ley, contra la glotonería y otras cosas semejantes que impiden el uso de la razón. 26.-La regla por la que un hombre puede saber al instante si

lo que va a hacer va contra la ley de naturaleza o no. 27.–Las leyes de naturaleza sólo obligan ante el tribunal de conciencia. 28.–Las leyes de naturaleza son algunas veces quebrantadas por una acción que está en conformidad con dichas leyes. 29.–Las leyes de naturaleza son inmutables y eternas. 30.–El que trata de cumplir con las leyes de naturaleza es justo. 31.–La ley natural es la misma que la moral. 32.–De lo cual se deduce que lo que aquí se ha dicho acerca de la ley natural no es lo mismo que lo que los filósofos nos han dejado dicho acerca de las virtudes. 33.–La ley de naturaleza no es una ley propiamente dicha, excepto en cuanto que es dada en la Sagrada Escritura.

1. Otra de las leyes de naturaleza es *cumplir los contratos* o *preservar la confianza.* Pues se ha mostrado en el capítulo anterior que la ley de naturaleza manda que todo hombre, como cosa necesaria, y a fin de tener paz, transfiera ciertos derechos a otro; y que esto, cuantas veces se haga, recibirá el nombre de contrato. Pero sólo será conducente a la paz si cumplimos con lo que hemos contratado hacer o no hacer con otros; en vano se harían contratos si no los cumpliéramos. Por todo lo cual es necesario, a fin de obtener paz, cumplir nuestros acuerdos o preservar la confianza. Por el segundo artículo del capítulo segundo queda probado que esto es un precepto de ley natural.

2. No hay en esto lugar para excepciones, aunque las personas con quienes tratemos no tengan confianza en los demás, o mantengan que ninguna confianza debería respetarse, o incurran en cualquier otra clase de vicio. Pues aquel que hace un contrato está negando que, en lo que a dicho contrato se refiere, tal acción sea en vano. Para un hombre con conocimiento, va contra razón hacer algo en vano; y si no se siente obligado a cumplir un contrato, al pensar así está afirmando que dicho contrato se hace en vano. Por lo tanto, el que hace un contrato con otro en el que no cree que debe tener confianza está pensando que un contrato es, a un mismo tiempo, algo que se hace y que no se hace en vano, lo cual es absurdo. Por consiguiente, hemos de tener confianza

en todos los hombres; si no, no debemos hacer tratos con ellos. Es decir: o hay una guerra declarada, o una paz confiada y segura.

3. El quebrantamiento de un contrato, o reclamar lo que ya se ha dado, ya consista dicho quebrantamiento en una acción o en una omisión, se llama injuria. Ahora bien, también se dice que esa acción u omisión es injusta; y esto es así porque una injuria y una acción u omisión injusta significan lo mismo y ambas vienen a ser un quebrantamiento de contrato y de confianza. Parece que la palabra *injuria* fue dada a una acción o a una omisión porque éstas eran *sine jure*, es decir, sin derecho. Pues el que de este modo actuaba u omitía ya había transferido antes a otra persona su derecho. Y hay una cierta semejanza entre lo que en el curso común de la vida llamamos *injuria* y lo que en las escuelas suele llamarse *absurdo*. Pues se dice que ha caído en un absurdo aquel que mediante argumentos es llevado a negar un aserto que en principio había sido mantenido por él; de igual manera, aquel que por su debilidad de alma hace u omite aquello que mediante contrato había prometido no hacer o no omitir comete una injuria y cae en una contradicción que no es menor que la de quien en las escuelas es reducido a un absurdo. Pues al comprometerse a una acción futura, está deseando que dicha acción se cumpla; y, al no cumplirla, es que no quiere que se haga; lo cual viene a ser un deseo de que algo se haga y no se haga a un mismo tiempo, lo cual es una contradicción. Por lo tanto, una injuria es una especie de absurdo en la conversación, lo mismo que un absurdo es una especie de injuria en la disputa.

4. De estas premisas se sigue que no puede hacerse injuria a ningún hombre*, excepto a aquel con quien estableci-

* La palabra *injusticia* se refiere a alguna ley; la palabra *injuria*, a alguna persona, así como a alguna ley. Pues lo que es injusto es injusto para todos; pero puede hacerse una injuria sin que ésta sea contra mí, o con-

mos el convenio, o con quien acordamos de algún modo darle algo, o a quien hicimos alguna promesa mediante contrato. De lo cual se deduce que dañar e injuriar son cosas que a menudo van separadas. Pues si un amo ordena a su siervo, el cual había prometido obedecerle, pagar una suma de dinero o llevar un regalo a un tercero, el siervo, si no lo hace, está ciertamente dañando a la tercera persona, pero sólo está injuriando a su amo. Así también en un estado civil: si un hombre ofende a otro con el que no ha hecho un contrato, está dañando a aquel a quien se le hace el mal; pero no injuria a nadie más que a quien corresponde el poder civil. Pues si quien recibe el mal quisiera quejarse por el daño causado, quien se lo hizo debería responderle así: *¿Quién eres tú para mí? ¿Por qué debería yo actuar según tu voluntad, y no según la mía, si yo no te impido que tú actúes como quieras y no como quiera yo?* En esta oración, cuando no ha habido de por medio contrato alguno, confieso que no veo nada reprensible.

5. Estas palabras de *justo* e *injusto*, así como las de *justicia* e *injusticia*, son equívocas, pues significan una cosa cuando se atribuyen a personas, y otra cuando se atribuyen a acciones. Cuando se atribuyen a acciones, *justo* significa lo que se hace con derecho, e *injusto* lo que se hace con injuria. De quien ha hecho una cosa justa no se dice por ello que sea

tra ti, sino contra algún otro; y, algunas veces, no contra una persona privada, sino sólo contra el magistrado. Otras veces no es contra el magistrado ni contra una persona privada, sino contra Dios. Pues es cuando media un contrato y una transferencia de derecho cuando decimos que se hace una injuria contra éste o contra ese hombre. De aquí que en toda clase de gobierno vemos que lo que las personas privadas contratan entre sí de palabra o por escrito puede exigirse o perdonarse a voluntad de la parte que obliga. Pero esas ofensas que se cometen contra las leyes del país, como el robo, el homicidio y demás, son castigadas no según voluntad de aquel a quien se le ha hecho el daño, sino según la voluntad del magistrado, es decir, de las leyes constituidas.

una persona *justa,* sino *inocente;* y de quien ha hecho algo injusto no se dice por ello que sea una persona *injusta,* sino *culpable.* Pero cuando las palabras se aplican a personas, *ser justo* significa lo mismo que deleitarse en el trato justo estudiar cómo hacer lo que está bien, o intentar hacer en todas las cosas aquello que es justo; y *ser injusto* significa no preocuparse de tratar correctamente con los demás, o pensar que ese trato no debe regirse por lo que yo he convenido o pactado, sino por lo que pueda procurarme algún beneficio inmediato. Así que, de igual modo que la justicia o injusticia de alma, de intención o del hombre mismo son una cosa, así también la justicia o injusticia de una acción u omisión son otra; y puede que sean injustas muchísimas de las acciones de un hombre justo, y justas las de un hombre injusto. Pero ha de ser tenido por justo el hombre que hace cosas justas simplemente porque la ley lo manda, y cosas injustas sólo por razón de su debilidad; y es apropiado decir que es injusto el que hace lo que está bien por miedo al castigo que va anejo a la ley, y hace lo que está mal por razón de su iniquidad de alma.

6. Por lo común, la justicia de las acciones se distingue en dos clases, conmutativa y distributiva. Se dice que la primera consiste en una proporción aritmética, y la segunda en una proporción geométrica. Y que aquélla tiene lugar en operaciones de compra, venta, préstamo, alquiler y arriendo, y en cualesquiera otras acciones en que hay partes contratantes; y así, se dice que hay justicia conmutativa cuando cada una de las partes recibe de una manera igual. Pero de esta otra justicia que se refiere a la dignidad y mérito de los hombres, de tal modo que a cada uno se le da κατὰ τὴν ἀξίαν, más al que merece más, y menos al que merece menos, de una manera proporcional, se dice que es una justicia distributiva. Me doy cuenta de que aquí se está haciendo una distinción entre dos clases de igualdad: la una es una igualdad simplemente dicha, como cuando dos cosas de igual va-

lor se comparan entre sí, por ejemplo, cuando se compara una libra de plata con doce onzas de esa misma plata[3]; la otra es una igualdad *sequndum quod*, como cuando han de dividirse mil libras entre cien hombres y se les dan seiscientas libras a sesenta hombres y cuatrocientas a cuarenta; aquí no hay igualdad entre seiscientos y cuatrocientos; pero cuando ocurre que existe la misma desigualdad en el número de aquellos entre quienes la cantidad es distribuida, cada uno recibirá una parte igual. De ahí que digamos que se trata de una distribución igualitaria. Pero una igualdad así es lo mismo que una proporción geométrica. Ahora bien, ¿qué tiene que ver todo esto con la justicia? Pues si yo vendo mis bienes por tanto como pueda sacar por ellos, no estoy causando injuria al comprador que deseaba obtenerlos de mí; tampoco estoy haciendo nada malo si doy una parte mayor de lo mío a quien menos la merece, siempre y cuando dé a la otra persona lo que habíamos acordado. Que esto es verdad queda atestiguado por nuestro Salvador, Cristo Dios, en el Evangelio. No es ésta, pues, una distinción de justicia, sino de igualdad. Y sin embargo, no puede negarse que la justicia implica una cierta igualdad, la cual consiste únicamente en esto: que como todos somos iguales por naturaleza, nadie debería arrogarse un derecho mayor del que está dispuesto a conceder a otra persona, a menos que lo haya adquirido justamente por contrato. Y baste con lo dicho contra esta distinción de justicia, aunque suela ser generalmente aceptada por todos. Y tampoco debería nadie mantener la noción de que una injuria es algo diferente de un incumplimiento de contrato, tal y como ha quedado definido más arriba.

7. Hay un viejo aforismo que dice: *volenti non fit injuria*, esto es, el hombre que actúa voluntariamente no recibe injuria. La verdad de ello puede deducirse de nuestros princi-

3. La libra inglesa equivale a doce onzas. *(N. del T.)*

pios. Supongamos que un hombre quiere que se haga algo que él mismo concibe como injurioso para él; pues bien, al quererlo así, a este hombre se le está haciendo por voluntad suya algo que no sería legal bajo contrato. Mas al querer que se haga una cosa que no sería legal bajo contrato, el contrato mismo (como se ha dicho en el artículo quince del capítulo anterior) queda anulado. Por lo tanto, reaparece el derecho a hacer tal cosa; y, consecuentemente, puede hacerse con derecho y sin injuria.

8. El tercer precepto de ley natural es éste: *evita tener que sufrir que empeore su relación contigo aquel que, por la confianza que antes depositó en ti, te hizo primero un bien;* o lo que es lo mismo: *no aceptes que se te dé nada, como no tengas intención de hacer lo posible para que tu benefactor carezca de justo motivo para arrepentirse de lo que te dio.* Pues sin esto, estaría actuando irracionalmente quien concediese un beneficio a sabiendas de que iba a ser empeño perdido; y de este modo, todo acto de beneficencia y confianza, así como toda clase de benevolencia, desaparecerían de entre los hombres, y tampoco habría asistencia mutua entre ellos, ni ningún intento de obtener gracia y favor; por razón de todo lo cual permanecería el estado de guerra, en contra de la ley fundamental de naturaleza. Mas como el quebrantamiento de esta ley no es un incumplimiento de contrato (pues suponemos que no ha mediado contrato alguno), tal quebrantamiento no es normalmente llamado injuria; pero como las buenas acciones y el agradecimiento se corresponden mutuamente, se le llama *ingratitud.*

9. El cuarto precepto de naturaleza es que *cada hombre se haga útil a los demás.* Para que podamos entender esto correctamente, hemos de recordar que hay en los hombres una diversidad de disposiciones a la hora de entrar en sociedad, que surge de la diversidad de sus inclinaciones y modos de ser. Es parecido a lo que vemos en las piedras que se amalgaman para construir un edificio, por razón de la diversidad

que apreciamos en su materia y en su forma. Y de igual manera a como es rechazada por no ser de utilidad una piedra que por su perfil afilado y anguloso no permite que otras ocupen el espacio que ella misma no puede llenar y no deja que el edificio se construya sólidamente, así también suele decirse que es inútil y molesto para los demás el hombre de dura disposición que retiene para sí todas las cosas superfluas y niega a los otros las necesarias, debido a la terquedad de sus propias inclinaciones. Ahora bien, como cada uno, no sólo por derecho sino también por necesidad natural, se supone que intenta con todas sus fuerzas procurarse aquellas cosas que son necesarias para su preservación, si alguno lucha por su parte para lograr cosas superfluas, ello hará que por su culpa surja un estado de guerra; pues no había necesidad de que él rivalizara con nadie, y al hacerlo actúa, por tanto, en contra de la ley fundamental de naturaleza. De lo cual se sigue (que es lo que queríamos mostrar) que es un precepto de naturaleza que cada hombre se acomode a los demás. Quien quebranta esta ley puede ser llamado *inútil* y causante de dificultades. Cicerón prefería la palabra *inhumano* como opuesta a lo *útil*, en referencia a esta misma ley.

10. El quinto precepto de la ley de naturaleza es *que debemos perdonar a aquel que se arrepiente y pide perdón por lo pasado, una vez que tengamos garantías para el tiempo venidero*. El perdón de lo que ha pasado o la remisión de una ofensa no es otra cosa que conceder paz a quien la pide después de haber guerreado contra nosotros y ahora está arrepentido. Pero la paz que se concede a quien no se arrepiente, es decir, a quien retiene una actitud hostil y no nos da garantías para el futuro, es decir, que no busca la paz, sino que es un oportunista, no es una paz propiamente dicha, sino miedo; y por lo tanto no es algo mandado por la naturaleza. Ahora bien, a aquel que no perdona al que se ha arrepentido y ha dado garantías para el futuro le parece que la paz no es cosa grata, lo cual es contrario a la ley natural.

11. El sexto precepto de la ley natural es *que en la venganza y los castigos no debemos poner los ojos en el mal pasado, sino en el bien futuro.*

Es decir, que no es legal castigar con otro fin que no sea hacer que se corrija el que ha cometido la ofensa, y que otros advertidos por este castigo sean mejores. Este precepto es confirmado principalmente por esto: que cada hombre está obligado por la ley de naturaleza a perdonar a su prójimo, siempre y cuando éste le dé garantías para el futuro, tal y como se ha mostrado en el artículo anterior. Y ello ha de ser así por otra razón más: porque la revancha, si sólo mira hacia el tiempo pasado, no es nada más que un cierto triunfo y gloria del yo, que no apunta a ninguna finalidad; pues sólo se detiene a contemplar lo pasado cuando la finalidad o propósito es algo por venir. Mas aquello que no tiene finalidad es vano; por lo tanto, la venganza que no pone los ojos en el futuro procede de la vanagloria y, por consiguiente, carece de razón. Pero dañar a otro sin razón da lugar a un estado de guerra y es contrario a la ley fundamental de naturaleza. Es, pues, un precepto de la ley de naturaleza que en la venganza no miremos hacia atrás, sino hacia adelante. El quebrantamiento de esta ley suele llamarse *crueldad.*

12. Como toda señal de odio y desdén provoca en casi todo el mundo altercados y luchas, hasta el punto de que la mayoría de los hombres preferirían perder sus vidas (no digo que su paz) antes que sufrir desprecio, de ello se sigue, en séptimo lugar, que es prescrito por la ley de naturaleza el que ningún hombre, ya sea mediante hechos, palabras, gestos o risas, *se declare estar odiando o denigrando a otro.*

El quebrantamiento de esta ley se llama *oprobio.* Aunque nada es más frecuente que las burlas y mofas de los poderosos contra los débiles, por ejemplo de los jueces contra las personas culpables, a pesar de que dichas burlas y mofas nada tienen que ver ni con la ofensa del reo ni con los debe-

res del juez, estos hombres están actuando en contra de la ley de naturaleza y deben ser tenidos por contumeliosos.

13. La cuestión de cuál de dos hombres es el que vale más, no pertenece al estado natural, sino al civil. Pues ya se ha mostrado antes (capítulo 1, artículo 3) que todos los hombres son iguales por naturaleza; y, por lo tanto, la desigualdad que ahora existe, en lo que se refiere a riquezas, poder o nobleza de linaje, proviene de la ley civil. Sé que Aristóteles, en el libro primero de su *Política*, afirma que un fundamento de toda la ciencia política es que algunos hombres están dotados por naturaleza para mandar, y otros sólo para servir; como si la distinción entre amo y siervo no fuese algo decidido por los hombres, sino por una aptitud, un cierto tipo de conocimiento o de ignorancia natural. Mas este supuesto no sólo va contra la razón (como ahora se ha mostrado), sino también contra la experiencia. Pues apenas si habrá algún hombre que sea tan estúpido como para no pensar que es mejor gobernarse por sí mismo que someterse al gobierno de otro; y si compiten con los que son más sabios y fuertes, no siempre ni a menudo resultan ser éstos los vencedores. Por lo tanto, si los hombres son iguales por naturaleza, debe reconocerse esa igualdad; y si se les supone desiguales, como es muy probable que luchen por el dominio, es necesario para obtener la paz *que sean considerados como iguales;* y, por consiguiente, ocupa el octavo lugar entre los preceptos de la ley natural *que todo hombre por naturaleza debe ser considerado igual a los demás;* lo contrario de esta ley es el *orgullo.*

14. Así como era necesario para la conservación de los hombres el que cada uno renunciase a algunos de sus derechos, también es necesario para dicha conservación que retenga otros, a saber: el derecho a proteger su cuerpo, el libre disfrute del aire, del agua y de todas las cosas necesarias para la vida. Por lo tanto, como son muchos los derechos comunes que son retenidos por quienes entran en un estado de

paz, de ello surge el noveno dictado de la ley natural: que cualesquiera derechos que un hombre recabe para sí debe también concedérselos a los demás como algo que les es debido. De otro modo, quedaría frustrada la igualdad que se ha reconocido en el artículo anterior. Pues ¿en qué consiste el reconocimiento de la igualdad de personas en la formación de una sociedad sino en atribuir un derecho y un poder iguales a aquellos a quienes ninguna otra razón les empujaría a entrar en sociedad? Mas adscribir *cosas iguales* a los *iguales* es lo mismo que dar *cosas proporcionales* a los *proporcionales.* La observación de esta regla se llama *humildad;* la violación, πλεονεξία. A los que quebrantaban este precepto los latinos les llamaban *immodici et immodesti.*

15. En décimo lugar, es ordenado por la ley de naturaleza *que todo hombre, al ceder derechos a los demás, se muestre imparcial.*

Por esta ley se nos prohíbe asumir para nosotros mayor derecho natural que el que concedemos a los demás. Podemos tomar menos, si tal es nuestro deseo; pues eso es a veces una prueba de modestia. Pero si en algún momento una cuestión de derecho ha de ser dividida por nosotros entre otras personas, se nos prohíbe por esta ley favorecer o desfavorecer a una con respecto a las otras. Pues quien favorece a una sobre las otras no observa esta ley natural y está causando oprobio a aquellos a quienes infravalora; pero ya se ha declarado más atrás que el oprobio va contra las leyes de naturaleza. La observancia de este precepto se llama *equidad;* su violación, *acepción de personas.* Los griegos le dan el nombre de προσωποληψία.

16. De la ley anterior se deduce esta undécima: *aquellas cosas que no pueden dividirse han de usarse en común, si ello es posible; y si la cantidad lo permite, cada hombre debe recibir lo que ponga en su lista; pero si la cantidad no lo permite, entonces se hará la distribución de una manera limitada y proporcionalmente al número de usuarios.* Pues de otro

modo no podrá observarse esa igualdad que en el capítulo anterior hemos mostrado que es ordenada por la ley de naturaleza.

17. La ley de naturaleza prescribe, lo cual podría constituir su duodécimo precepto, que lo que no puede dividirse ni disfrutarse en común *ha de usarse por turnos, o adjudicarse a uno por sorteo; y que si se usa por turnos también ha de decidirse por sorteo quién será el primero en hacer uso de ello.* También aquí ha de tenerse en consideración la igualdad; mas ocurre que no puede en este caso encontrarse otra igualdad, excepto la del sorteo.

18. Ahora bien, todo sorteo puede ser de dos clases: *arbitrario o natural.*

Arbitrario es el que se realiza con el consentimiento de los que están compitiendo y consiste en la mera suerte o, como suele decirse, en la fortuna. *Natural* es, o la primogenitura, en griego κληρονομία –algo como concedido por suerte–, o la *primera posesión.* Por lo tanto, las cosas que ni pueden dividirse ni tenerse en común deben serle concedidas al primero que las posee; de igual manera, las cosas que fueron del padre le son debidas al hijo, a menos que el padre haya antes transferido ese derecho a algún otro. Sea ésta, pues, la decimotercera ley de naturaleza.

19. El decimocuarto precepto de la ley de naturaleza es que *debe garantizárseles seguridad a los mediadores para la paz.* Pues la razón que determina el fin determina también los medios necesarios para ese fin. Ahora bien, el primer dictado de la razón es la paz; todo lo demás no son sino medios para obtenerla y sin los cuales la paz no puede conseguirse. Mas la paz no puede lograrse sin mediación, ni la mediación sin seguridad. Es, por tanto, un dictado de la razón, esto es, una ley de naturaleza, el que debamos procurar seguridad a los mediadores para la paz.

20. Pero debido a que, aunque los hombres deberían establecer y respetar estas y otras leyes de naturaleza, siempre

habrán de surgir diariamente dudas y controversias acerca de la aplicación de dichas leyes a sus acciones, es decir, acerca de si lo que se ha hecho estaba o no estaba contra la ley (que es lo que llamamos cuestiones de derecho), de esas dudas y controversias se seguirá una lucha entre las partes al suponer ambas que se está abusando de ellas. Por consiguiente, es necesario para preservar la paz –pues en este caso no puede pensarse en ningún otro remedio más adecuado– que las partes en litigio se sometan al arbitraje de un tercero y se obliguen por contrato a respetar el juicio de éste a la hora de decidir sobre la controversia. Es, por tanto, el decimoquinto precepto de la ley natural *que ambas partes en disputa acerca de una cuestión de derecho se sometan a la opinión y juicio de un tercero.*

21. Pero de este principio según el cual las partes que difieren han de escoger un árbitro o juez para que éste resuelva la controversia deducimos que dicho árbitro no puede ser una de las partes. Pues se presume que todo hombre busca lo que es bueno para él de una manera natural, y sólo de una manera accidental y en aras de la paz lo que es justo. Por lo tanto, [un hombre que es juez y parte] no puede observar esa imparcialidad que la ley de naturaleza nos ordena, con la misma precisión con que lo haría un tercero. Está, pues, en el decimosexto lugar de la ley de naturaleza el precepto de que *ningún hombre debe ser juez o árbitro de su propia causa.*

22. Del mismo principio se sigue, en decimoséptimo lugar, *que no debe ser juez ningún hombre que albergue alguna esperanza de beneficio o gloria como resultado de la victoria de alguna de las dos partes.* Pues aquí impera la misma razón que presidía la ley anterior.

23. Pero cuando hay alguna controversia acerca del hecho mismo, esto es, sobre si realmente se hizo lo que se dice que se hizo, la ley natural exige que el juez desconfíe de las dos partes por igual, es decir, que, como afirman cosas contradictorias, no crea a ninguna. Debe, pues, dar crédito a un

tercero, o a un cuarto, o a más personas que puedan dar un juicio sobre el hecho, pues ocurre con frecuencia que el juez no sería capaz de averiguar las cosas de otro modo. Por lo tanto, la decimoctava ley de naturaleza obliga a los árbitros y jueces de un hecho a que *cuando no aparecen señales firmes y ciertas del hecho mismo, dicten sentencia fiándose de aquellos testigos que parezcan ser indiferentes hacia ambas partes.*

24. De la definición de juez que se ha dado más arriba se entiende también que *ningún contrato o promesa ha de establecerse entre quien ha sido nombrado juez y las partes del caso que ha de juzgar; de este modo podrá hablar en favor de cualquiera de las dos partes, estará obligado a juzgar con equidad y a pronunciar la sentencia que verdaderamente él estime más equitativa.* Ciertamente, el juez está obligado a dictar una sentencia que él considere justa, según la ley de naturaleza recogida en el artículo decimoquinto; a la obligación impuesta por esa ley no puede añadirse nada por medio de un contrato. Por lo tanto, un contrato tal sería vano. Además, si al dictar una sentencia inicua sostuviese enfáticamente que era equitativa, la controversia, a menos que el contrato no tuviese fuerza, permanecería sin resolver después de dictado el juicio, lo cual es contrario al hecho de constituir a un juez, el cual es elegido cuando ambas partes se han obligado a someterse al juicio que él dicte. La ley de naturaleza, por lo tanto, ordena que el juez no tenga compromiso con ninguna de las partes, lo cual constituye el decimonoveno precepto.

25. Es más: como las leyes de naturaleza no son otra cosa que dictados de la razón, ocurre que, a menos que un hombre trate de preservar la facultad de razonar correctamente, no podrá observar las leyes de naturaleza. Es obvio que quien a sabiendas o de propio intento hace algo por lo que la facultad racional pueda destruirse o debilitarse estará a sabiendas y de propio intento violando la ley de naturaleza.

Pues no hay diferencia entre un hombre que no cumple con su deber y otro que voluntariamente hace cosas tales que harán imposible que lo cumpla. Ahora bien, destruyen y debilitan la facultad de razonar quienes hacen cosas que perturban la mente y la apartan de su estado original. Esto se manifiesta sobre todo en los borrachos y los glotones. Pecamos, pues, en vigésimo lugar, contra la ley de naturaleza cuando cogemos una borrachera.

26. Quizá un hombre que vea todos estos preceptos de naturaleza derivados, por un cierto artificio, del simple dictado de la razón que nos aconseja procurar nuestra preservación y salvaguarda dirá que la deducción de estas leyes es tan difícil que no debe esperarse que dichas leyes sean vulgarmente conocidas y que, por lo tanto, tampoco podrá adscribírseles fuerza obligatoria; pues las leyes, si no se conocen, no obligan, es más, ni siquiera son leyes. A esto respondo diciendo que es verdad que la esperanza, el miedo, la ira, la ambición, la avaricia y otras perturbaciones del alma impiden de hecho que un hombre pueda llegar a conocer esas leyes mientras esas pasiones prevalezcan en él. Pero no hay hombre que no esté algunas veces en un estado de ánimo tranquilo. Y en momentos así, no hay para él nada más fácil, por muy rudimentario e ignorante que sea, que esta regla única: que cuando duda de si lo que ahora está haciendo a otro puede o no puede hacerse de acuerdo con la ley de naturaleza se ponga en el lugar del otro. Instantáneamente esas perturbaciones que le llevaron a la idea de realizar el acto, al ser puestas en el otro platillo de la balanza, le disuadirán con igual fuerza de realizarlo. Y esta regla no sólo es fácil, sino que ha sido celebrada desde antiguo con estas palabras: *quod tibi fiere non vis, alteri ne feceris*, es decir, *no hagas a los otros lo que no querrías que te hicieran a ti*.

27. Pero como casi todos los hombres, por razón de su perverso deseo de beneficio inmediato, son ineptos para observar estas leyes a pesar de que son reconocidas por ellos,

quizá si algunos, más humildes que los demás, ejercieran esa equidad y utilidad que la razón dicta, no por eso los otros que no las practican seguirían la razón haciendo lo mismo; y tampoco procurarían con ello la paz, sino una más cierta y rápida destrucción. Y así, quienes respetan la ley se convertirían en presa fácil de quienes la violan. No debe, pues, imaginarse que por naturaleza, esto es, por razón, los hombres estén obligados a ejercitar todas estas leyes * en ese estado en el que dichas leyes no son practicadas por los demás. Sí estamos obligados, en el ínterin, a tener una predisposición de ánimo a favor de observarlas cuando esta observancia parezca conducir al fin al que tales leyes fueron ordenadas. Debemos, pues, concluir que la ley de naturaleza siempre obliga en el foro interno, que es el de la conciencia; pero no siempre en el foro externo, sino solamente cuando puede hacerse sin riesgo.

28. Pero las leyes que obligan en conciencia pueden ser quebrantadas por una acción que no sólo no es contraria a ellas, sino que está en conformidad con ellas. Tal cosa ocurre

* Es más: entre estas leyes, hay algunas cosas cuya omisión, si se hace para lograr la paz o la autopreservación, más parece estar cumpliendo la ley natural que quebrantándola. Pues aquel que hace todo contra quienes lo hacen todo, y saquea a los saqueadores, hace justicia. Y al contrario, realizar lo que en tiempo de paz es una buena acción, y hacerse un hombre honesto, es en tiempo de guerra una muestra de abatimiento y de pobreza de espíritu, y un traicionarse a sí mismo. Pero hay ciertas leyes naturales cuyo ejercicio no cesa nunca de ser recomendable, incluso en tiempo de guerra. Pues no puedo entender cómo la borrachera o la crueldad, es decir, la venganza que no mira hacia el logro de un bien futuro, pueden contribuir a la paz o a la preservación de hombre alguno. En breve: en el estado de naturaleza, lo que es justo e injusto no ha de ser estimado por las acciones, sino por el criterio y la conciencia del que actúa. Lo que se hace por necesidad a fin de lograr la paz, o para nuestra preservación, se hace con derecho. Si no es así, cualquier daño hecho a otro sería un quebrantamiento de la ley natural y una injuria contra Dios.

cuando el que realiza la acción no cree que deba hacerla. Pues aunque el acto mismo esté de acuerdo con las leyes, la conciencia de quien lo realiza está en contra de ellas.

29. *Las leyes de naturaleza son inmutables y eternas:* lo que ellas prohíben nunca puede ser legal; lo que ellas ordenan nunca puede ser ilegal. Pues *el orgullo, la ingratitud, el incumplimiento de contratos (o injuria), la crueldad, la contumelia* nunca serán legales, ni las virtudes contrarias a estos vicios serán ilegales, tomadas por nosotros como disposiciones del alma, es decir, tal y como son consideradas en el foro de la conciencia, pues sólo es allí donde obligan y son leyes. Sin embargo, las acciones pueden diversificarse tanto por las circunstancias y la ley civil, que lo que en un momento se hace con justicia puede que en otro momento sea culpable de iniquidad; y lo que es razonable en una ocasión puede que en otra sea contrario a la razón. Con todo, la razón sigue siendo la misma y no cambia el fin al que tiende, que es la paz y la defensa, ni los medios para alcanzarlas, es decir, esas virtudes del alma que hemos declarado más arriba y que no pueden ser abrogadas por ninguna costumbre o ley.

30. Es evidente, por lo que hasta ahora ha quedado dicho, cuán fácilmente pueden observarse las leyes de naturaleza, pues sólo requieren que se haga el esfuerzo de cumplirlas (si bien ese esfuerzo ha de ser sincero y constante). Quien así actúe puede con derecho ser llamado *justo.* Pues aquel que trata con todas sus fuerzas de lograr que sus acciones concuerden con los preceptos de la naturaleza muestra claramente que tiene la intención de cumplir con todas esas leyes, que es todo lo que estamos obligados a hacer según la naturaleza racional. Ahora bien, aquel que hace todas las cosas a las que estaba obligado es un hombre justo.

31. Todos los autores están de acuerdo en que la ley natural es la misma que la moral. Veamos por qué es esto verdad. Hemos de saber que «bueno» y «malo» son nombres dados

a las cosas para significar la inclinación o la aversión hacia ellas de quienes les asignaron dichos nombres. Pero las inclinaciones de los hombres son diversas, según varíen sus constituciones, costumbres u opiniones. Podemos ver esto en las cosas que son aprehendidas por sentidos como el gusto, el tacto o el olfato; pero lo vemos mucho más en aquellas cosas que pertenecen a los actos comunes de la vida, en los cuales lo que un hombre aprecia y llama *bueno* otro no le da valor y lo considera malo. Es más: muy a menudo un mismo hombre, en momentos diferentes, aprecia y desprecia una misma cosa. Mientras los seres humanos sigan actuando así, por fuerza continuará habiendo desacuerdo y disensión. Y proseguirán en estado de guerra mientras, por razón de su diversidad de apetitos en un momento dado, sigan determinando qué es bueno y qué es malo guiándose por criterios diferentes. Todos los hombres reconocen sin dificultad que es malo permanecer en este estado y que, consecuentemente, la paz es algo bueno. Por lo tanto, quienes no podían estar de acuerdo acerca de un bien presente lo están acerca de un bien futuro, lo cual es, ciertamente, un resultado del razonamiento, pues las cosas presentes son obvias a los sentidos, y las cosas por venir sólo se muestran a la razón. Una vez que la razón declara que la paz es buena, de ello se sigue, por la misma razón, que todos los medios para lograr la paz son también buenos y, por consiguiente, que la *modestia, la equidad, la confianza, el sentido humanitario, la compasión* (cosas que hemos mostrado que son necesarias para la paz) son *hábitos buenos*, es decir, son *virtudes*. La ley, por consiguiente, en cuanto que prescribe los medios para lograr la paz, prescribe también que se practiquen los hábitos buenos, es decir, que se practique la virtud; y, por consiguiente, se le llama *moral*.

32. Pero como los hombres no pueden despojarse de ese apetito irracional que les lleva a preferir codiciosamente un bien presente (al cual van adheridos males imprevisibles)

antes que uno futuro, ocurre que aunque todos los hombres están de acuerdo en ensalzar todas las virtudes antedichas, discrepan en lo que a sus naturalezas respectivas se refiere, es decir, en qué consiste cada una de ellas. Pues cuando la buena acción de un hombre desagrada a otros, se le da a esa acción el nombre de un vicio que se le parezca; y de igual modo, las malas acciones que agradan a alguno siempre pueden ser consideradas como una virtud. De lo cual viene a acontecer que una misma acción que unos ponderan y llaman virtud, otros la denigran y la llaman vicio. Los filósofos no han encontrado aún el modo de remediar esto. Pues como no pudieron darse cuenta de que la bondad de las acciones consiste en esto, a saber, en su tendencia a la paz, y de que la maldad consiste en esto, a saber, en su relación con la discordia, edificaron una filosofía moral totalmente alejada de la ley moral e inconsistente consigo misma. Pues situaron la naturaleza de las virtudes en una suerte de punto medio entre dos extremos, y la naturaleza de los vicios en los extremos mismos, lo cual es falso a todas luces. Pues *atreverse* es una acción que se valora y que bajo el nombre de *fortitudo* se considera como virtud, aunque sea un extremo, si la causa merece nuestra aprobación. De igual modo, la cantidad de una cosa dada, ya sea una cantidad grande, o pequeña, o mediana, no produce la virtud de la *liberalidad;* lo que la produce es la causa que me llevó a dar esa cosa. Similarmente, no es una *injusticia* que yo dé de lo mío a una persona más de lo que estrictamente le debo. Las leyes de naturaleza, por tanto, son una suma de filosofía *moral*, de la cual sólo he mostrado aquí los preceptos que se refieren a nuestra preservación contra aquellos peligros que surgen de la discordia. Pero hay otros preceptos de la naturaleza *racional*, de los cuales surgen otras virtudes. Pues también la *templanza* es un precepto de razón, porque la intemperancia tiende a la enfermedad y a la muerte. Y así ocurre también con la *fortaleza*, es decir, la facultad de resistir con firmeza los peligros

presentes, los cuales son más fáciles de rehuir que de superar, porque ello es un medio de tender a la preservación de quien resiste.

33. Pero lo que llamo leyes de naturaleza, como sólo son ciertas conclusiones alcanzadas por la razón acerca de aquellas cosas que deben hacerse u omitirse, y una ley, hablando con propiedad y exactitud, es una exposición oral dada por alguien que por derecho manda a otros que hagan u omitan algo, no puede decirse con propiedad que sean leyes dadas oralmente, pues proceden de la naturaleza. Sin embargo, como nos han sido comunicadas por Dios en las Sagradas Escrituras, tal y como veremos en el capítulo siguiente, sí nos está permitido darles con toda propiedad el nombre de leyes. Pues la Sagrada Escritura es la palabra de Dios que con el máximo derecho impera sobre todas las cosas.

Capítulo 4

Que la ley de naturaleza es una ley divina

1.-La ley natural y moral es divina. 2.-Lo que, en general, queda confirmado por la Escritura. 3.-Especialmente la ley fundamental de naturaleza, que busca la paz. 4.-También la primera ley de naturaleza, que ordena abolir la posesión en comunidad de todas las cosas. 5.-También la segunda ley de naturaleza: respetar la confianza depositada. 6.-También la tercera ley, acerca de la gratitud. 7.-También la cuarta ley, que nos ordena hacernos útiles. 8.-También la quinta ley, sobre la misericordia. 9.-También la sexta ley, que dice que el castigo ha de tener la mira puesta exclusivamente en el futuro. 10.-También queda confirmada la séptima ley, contra la contumelia. 11.-También la octava, contra la soberbia. 12.-También la novena ley, sobre la modestia. 13.-También la décima, contra la acepción de personas. 14.-También la undécima ley, que ordena poseer en común aquellas cosas que no pueden dividirse. 15.-También la ley duodécima, sobre cosas que han de dividirse por sorteo. 16.-También la ley decimoquinta, sobre el nombramiento de un juez. 17.-También la ley decimoséptima, que manda que los jueces no reciban recompensa por sus sentencias. 18.-También la ley decimoctava, acerca de los testigos. 19.-También la ley vigésima, contra la embriaguez. 20.-También respecto a lo que se ha dicho: que la ley de naturaleza es eterna. 21.-También, que las leyes de naturaleza pertenecen a la conciencia. 22.-También que las leyes de naturaleza pueden observarse con facilidad. 23.-Por último, con respecto a la regla por la cual un hombre puede saber si lo que va a hacer va contra la ley de naturaleza o no. 24.-La ley de Cristo es la ley de naturaleza.

1. La misma ley que es *natural y moral* suele también ser llamada *divina*, y no sin motivo. Ello es así porque la razón, que es la ley de naturaleza, le es dada por Dios a cada hombre para que éste gobierne sus propias acciones, y porque los preceptos de vida que de esto se derivan son los mismos que aquellos que han provenido de la Majestad Divina como *leyes* de su reino celestial, y que nos han sido dados por Nuestro Señor Jesucristo y sus santos profetas y apóstoles. Por lo tanto, lo que sirviéndonos del razonamiento hemos establecido más arriba acerca de la ley de naturaleza intentaremos ahora confirmarlo en este capítulo recurriendo al testimonio de la Sagrada Escritura.

2. Pero primero mostraremos aquellos pasajes en los que se declara que la ley divina tiene su asiento en la recta razón. Salmo 37, 30-31: *La boca del justo habla sabiduría, y su lengua profiere palabras de rectitud. Lleva en el corazón la ley de su Dios.* Jeremías 31, 33: *Yo pondré mi ley en ellos y la escribiré en su corazón.* Salmo 19, 8: *La ley de Yavé es perfecta, restaura el alma.* Versículo 9: *Los preceptos de Yavé son limpios, iluminan los ojos.* Deuteronomio 30, 11: *En verdad, esta ley que hoy te impongo no es muy difícil para ti ni es cosa que esté lejos de ti*, etc. Versículo 14: *La doctrina la tienes enteramente cerca de ti, la tienes en tu boca, en tu mente, para poder cumplirla.* Salmo 119, 34: *Dame entendimiento para que guarde tu ley.* Versículo 105: *Tu palabra es para mis pies una lámpara, la luz de mis pasos.* Proverbios 9, 10: *Conocer al Santo, eso es inteligencia.* Cristo mismo, promulgador de la ley, es llamado λόγος (Juan 1, 1). Ese mismo Cristo, en el versículo 9, es llamado *la luz verdadera que, viniendo a este mundo, ilumina a todo hombre*[4]. Todas estas frases son descripciones de la recta razón, cuyos dic-

4. Hobbes traduce: *lux vera, illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum / the true light, that lighteth every man that cometh in the world. (N. del T.)*

tados, como hemos visto más atrás, son las leyes de naturaleza.

3. Que esa ley que hemos establecido como ley fundamental de naturaleza, a saber, la que dice que ha de buscarse la paz, es también el compendio de la Ley Divina, queda de manifiesto en estos pasajes: Romanos 3, 17: *La justicia* (que es la suma ley) es llamada *senda de la paz.* Salmo 85, 11: *Se darán el abrazo la justicia y la paz.* Mateo 5, 9: *Bienaventurados los pacíficos, porque ellos serán llamados hijos de Dios.* Y después que San Pablo, en el sexto capítulo de su Epístola a los Hebreos, último versículo, ha llamado a Cristo (que es legislador de la ley de que tratamos) *Pontífice para siempre de la orden de Melquisedec,* añade en el primer versículo del capítulo siguiente: *Este Melquisedec fue rey de Salem, sacerdote del Dios altísimo,* etc. Y en el versículo 2: *Se interpreta primero rey de justicia, y luego también rey de Salem, es decir, rey de paz.* De donde resulta claro que Cristo, el Rey, pone juntas en su reino la justicia y la paz. Salmo 34, 15: *Aléjate del mal y haz el bien; busca y persigue la paz.* Isaías 9, 6-7: *Porque nos ha nacido un niño, nos ha sido dado un hijo que tiene sobre su hombro la soberanía, y que se llamará maravilloso consejero, Dios Fuerte, Padre sempiterno, Príncipe de la paz.* Isaías 52, 7: *¡Qué hermosos son sobre los montes los pies del mensajero que anuncia la paz, que trae la buena nueva, que pregona la salvación, diciendo a Sión: Reina tu Dios!* Lucas 2, 14: *En el nacimiento de Cristo, la voz de quienes alaban a Dios diciendo: Gloria a Dios en las alturas y paz en la tierra a los hombres de buena voluntad.* Y en Isaías 53, 5, el Evangelio es llamado *disciplina pacis.* Isaías 59, 8: La justicia es allí llamada *camino de paz: No conocen los caminos de la paz, no hay en sus sendas justicia.* Miqueas (5, 4-5), hablando del Mesías, dice así: *Se afirmará y apacentará con la fortaleza de Yavé y con la majestad del nombre de Yavé, su Dios; y habrá seguridad, porque su prestigio se extenderá hasta los confines de la tierra. Y así será la*

paz, etc.[5]. Proverbios 3, 1-2: *Hijo mío, no te olvides de mis enseñanzas, conserva mis preceptos en tu corazón, porque te darán vida larga, largos días de vida y prosperidad.*

4. En lo que se refiere a la primera ley que ordena abolir la posesión en comunidad de todas las cosas e introduce *lo mío* y *lo tuyo*, percibimos, en primer lugar, cuán contrario a la paz es ese comunismo, leyendo las palabras de Abraham a Lot (Génesis 13, 8-9): *Que no haya contiendas entre los dos, ni entre mis pastores y los tuyos, pues somos hermanos. ¿No tienes ante ti toda la región? Sepárate, pues, de mí, te lo ruego.* [También lo vemos] en todos esos pasajes de la Escritura en los que se prohíbe invadir a nuestros prójimos: *No matarás, no cometerás adulterio, no robarás*, etc. Estos mandamientos confirman la ley que distingue entre *lo mío* y *lo tuyo*, pues suponen que *el derecho de todos los hombres a todas las cosas* ha de ser abolido.

5. Los mismos preceptos confirman la segunda ley de naturaleza, que ordena respetar la confianza depositada. Pues, ¿qué significa la frase *No invadirás el derecho de otra persona*, sino *No tomarás posesión de lo que por contrato ya ha dejado de ser tuyo?* Mas esto queda expresamente dicho en el Salmo 15, 1; al que pregunta: *¡Oh, Yavé! ¿Quién es el que podrá habitar en tu tabernáculo?* se le responde (versículo 4): *el que, aun jurando en daño suyo, no se muda*[6]. Y Proverbios 6, 1: *Hijo mío, si saliste fiador por tu prójimo, si has estrechado la mano del extraño, te has ligado con tu palabra.*

6. La tercera ley, que se refiere a la gratitud, queda confirmada en estos pasajes: Deuteronomio 25, 4: *¡No pongas bozal al buey que trilla!*, texto que San Pablo (1 Corintios 9, 9) interpreta como algo que se está diciendo también de los

5. Hobbes traduce: *et erit iste pax / and this man shall be your peace. (N. del T.)*

6. Hobbes traduce: *qui jurat proximo suo, et no decipit / He that sweareth unto his neighbour, and disappointeth him not. (N. del T.)*

hombres, y no sólo de los bueyes. Proverbios 17, 13: *El que devuelve mal por bien no verá alejarse la desventura de su casa.* Y Deuteronomio 20, 10-11: *Cuando te acercares a una ciudad para atacarla, le brindarás la paz. Si la acepta y te abre, la gente de ella será hecha tributaria y te servirá.* Proverbios 3, 29: *No trames mal alguno contra tu prójimo mientras él confía en ti.*

7. Los siguientes preceptos [de la Escritura] coinciden con la cuarta ley: Éxodo 23, 4-5: *Si encuentras el buey o el asno de tu enemigo perdidos, llévaselos. Si encuentras el asno de tu enemigo caído bajo la carga, no pases de largo; ayúdale a levantarlo.* También (versículo 9): *No hagáis daño al extranjero.* Proverbios 3, 30: *No pleitees con nadie sin razón, si no te ha hecho agravio.* Proverbios 15, 18: *El iracundo promueve contiendas, el que tarde se enoja aplaca las rencillas.* Proverbios 28, 24: *Hay amigos más afectos que un hermano.* Lo mismo es confirmado en Lucas 10, con la parábola del samaritano que se compadeció del judío que había sido herido por los ladrones. También es confirmado por el precepto de Cristo (Mateo 5, 39): *Pero yo os digo: No resistáis al mal, y si alguno te abofetea en la mejilla derecha, dale también la otra.*

8. Entre los infinitos pasajes que confirman la quinta ley, cito aquí éstos: Mateo 6, 14-15: *Si vosotros perdonáis a otros sus faltas, también os perdonará a vosotros vuestro Padre celestial. Pero si no perdonáis a los hombres las faltas suyas, tampoco vuestro Padre os perdonará vuestros pecados.* Mateo 18, 21-22: *Señor, ¿cuantas veces he de perdonar a mi hermano si peca contra mí? ¿Hasta siete veces? Dícele Jesús: No digo yo hasta siete veces, sino hasta setenta veces siete,* esto es, *toties quoties*[7].

9. Para la confirmación de la sexta ley, basta con esos pasajes que nos ordenan mostrar misericordia, como Mateo 5, 7: *Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos*

7. Todas las veces. *(N. del T.)*

alcanzarán misericordia, o Levítico 19, 18: *No te vengues y no guardes rencor contra los hijos de tu pueblo*. Pero hay quienes no sólo piensan que esta ley no queda probada en la Escritura, sino que es claramente desaprobada en ella; que hay un castigo eterno reservado para los malvados después de su muerte, sin lugar ya para la enmienda o el ejemplo. Algunos resuelven esta objeción respondiendo que Dios, a quien no ata ninguna ley, refiere todo a su gloria, pero que el hombre no debe hacerlo así; como si Dios, por decirlo de alguna manera, buscara su propia gloria en la muerte de un pecador. Otra respuesta más acertada es que la institución del castigo eterno fue establecida antes de que hiciera presencia el pecado, y sólo se propuso esto: que los hombres detestaran el pecado en el futuro.

10. Las palabras de Cristo confirman esta séptima ley (Mateo 5, 22): *Pero yo os digo que todo el que se irrita contra su hermano será reo de juicio; el que dijere «raca» será reo ante el Sanedrín y el que dijere «loco» será reo de la gehenna del fuego*. Proverbios 10, 18: *El que esparce la difamación es un necio*. Proverbios 14, 21: *El que desprecia a su prójimo peca*. Proverbios 15, 1: *Una palabra áspera enciende la cólera*. Proverbios 22, 10: *Arroja al petulante y se acabará la contienda, y cesará el pleito y la afrenta*.

11. La octava ley, que ordena reconocer la igualdad natural, es decir, que ordena ser humildes, queda establecida en estos pasajes: Mateo 5, 3: *Bienaventurados los pobres de espíritu, porque suyo es el reino de los cielos*. Proverbios 6, 16-19: *Seis cosas aborrece Yavé, y aun siete abomina su alma: Ojos altaneros*, etc. Proverbios 16, 5: *Aborrece Yavé al altivo de corazón; pronto o tarde, no quedará sin castigo*[8]. Proverbios 11, 2:

8. Hobbes traduce: *Abominatio Domini est omnis arrogans: etiam si manus ad manum fuerit, non est innocens/ Every one that is proud, is an abomination unto the Lord: though hand join in hand, he shall not be unpunished*. (N. del T.)

Detrás de la soberbia viene la deshonra, con la modestia va la sabiduría. En Isaías 40, 3, donde se anuncia la venida del Mesías para preparar su reinado, dice así la voz que clama en el desierto: *Abrid una calzada a Yavé, allanad en la soledad camino a vuestro Dios. Que se rellenen todos los valles y se rebajen todos los montes y collados,* lo cual, sin duda, se está diciendo a los hombres, y no a las montañas.

12. Pero esa misma equidad que en noveno lugar hemos mostrado que es una ley de naturaleza, la cual manda que todos los hombres concedan a otros los mismos derechos que se concederían a sí mismos, y en la cual se contienen todas las demás leyes, es la misma que Moisés establece (Levítico 19, 18): *Amarás a tu prójimo como a ti mismo.* Y nuestro Salvador la llama *la suma de la ley moral*: Mateo 22, 36-40: *Maestro, ¿cuál es el mandamiento más grande de la ley? Él le dijo: Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. Éste es el más grande y primer mandamiento. El segundo, semejante a éste, es: Amarás al prójimo como a ti mismo. De estos dos preceptos penden toda la ley y los profetas.* Pero amar a nuestro prójimo como a nosotros mismos no es más que concederle lo que se nos conceda a nosotros.

13. Por la décima ley se prohíbe la acepción de personas; y también se prohíbe en los pasajes siguientes: Mateo 5, 45: *Para que seáis hijos de vuestro Padre, que está en los cielos, que hace salir el sol sobre malos y buenos,* etc. Colosenses 3, 11: *No hay griego ni judío, circuncisión ni incircuncisión, bárbaro o escita, siervo o libre, porque Cristo lo es todo en todos.* Hechos 10, 34: *Ahora reconozco que no hay en Dios acepción de personas.* 2 Crónicas 19, 7: *No hay en Yavé, nuestro Dios, iniquidad ni acepción de personas, ni recibe cohecho.* Eclesiástico 35, 15: *Justo es el Señor y no hay en Él acepción de personas.* Romanos 2, 11: *Pues en Dios no hay acepción de personas.*

14. No sé si habrá algún pasaje de la Escritura que dé apoyo a la ley undécima, la cual ordena poseer en común

aquellas cosas que no pueden dividirse. Pero esa práctica aparece en todas partes: en el uso común de pozos, caminos, ríos, cosas sagradas, etc. Si no, los hombres no podrían vivir.

15. Ya dijimos en duodécimo lugar que era una ley de naturaleza que, cuando las cosas no pueden dividirse ni poseerse en común, han de dividirse por sorteo. Esto queda confirmado en la Escritura con el ejemplo de Moisés, el cual, por orden de Dios (Números 26, 55), dividió por sorteo entre las tribus las partes de la tierra prometida. También lo vemos con el ejemplo de los Apóstoles (Hechos 1, 24), que recibieron a Matías, y no a Justo, echándolo a suertes y diciendo: *Tú Señor, que conoces los corazones de todos, muestra a cuál de estos dos escoges*, etc. Proverbios 16, 33: *En el seno se echan suertes, pero es Yavé quien da la decisión*. Y, lo cual constituye la ley decimotercera, la sucesión le era debida a Esaú, siendo el primogénito de Isaac, si él mismo no la hubiera vendido (Génesis 25, 33) o si el padre no hubiera nombrado a otro.

16. San Pablo, escribiendo a los corintios (1 Corintios 6), reprende a los corintios de esa ciudad por acudir, para resolver sus litigios, a jueces infieles que eran enemigos suyos; y dice que es una falta el que no prefieran sufrir la injusticia y el fraude, al ir ello contra esa ley que nos manda ayudarnos los unos a los otros. Mas si ocurre que la controversia es acerca de cosas necesarias, ¿qué hemos de hacer? El Apóstol habla así (versículo 5): *Para vuestra confusión os hablo de este modo. ¿No hay entre vosotros ningún prudente capaz de ser juez entre hermanos?* Mediante estas palabras el Apóstol confirma esa ley de naturaleza que llamábamos decimoquinta, a saber: que cuando la controversia no puede evitarse, ha de nombrarse un juez con el consentimiento de ambas partes; y que ese juez ha de ser una tercera persona, de tal modo que ninguna de las partes litigantes (y ésta es la ley decimosexta) sea juez de su propia causa.

17. Que el juez o árbitro no debe recibir recompensa alguna por su sentencia, que es la ley decimoséptima, queda de manifiesto en Éxodo 23, 8: *No recibas regalos, que ciegan a los prudentes y tuercen la justicia.* Eclesiástico 20, 31: *Regalos y dones ciegan los ojos de los sabios.* De donde se sigue que el juez no debe estar más obligado a una parte que a otra, lo cual constituye la ley decimonovena, también confirmada en Deuteronomio 1, 17: *No atenderéis en vuestros juicios a la apariencia de las personas; oíd a los pequeños como a los grandes*; y también queda confirmada en todos esos pasajes que se han citado en contra de la acepción de personas.

18. Que a la hora de juzgar un hecho han de tenerse testigos, lo cual constituye la ley decimoctava, es algo que la Escritura no sólo confirma, sino que también requiere que haya más de uno. Deuteronomio 17, 6: *Sólo sobre la palabra de dos o tres testigos se condenará a muerte al que haya de ser condenado.* Lo mismo se repite en Deuteronomio 19, 15.

19. La embriaguez, que hemos puesto en último lugar en nuestra enumeración de los quebrantamientos de la ley natural porque impide que hagamos recto uso de la razón, también queda prohibida en la Sagrada Escritura por el mismo motivo. Proverbios 20, 1: *El vino es petulante, y los licores, alborotadores; el que por ellos va haciendo eses no hará cosa buena.* Y Proverbios 31, 4-5: *No está bien a los reyes beber vino; si no, beben y se olvidan de las leyes y pervierten el derecho de los afligidos.* Mas para que sepamos que la malicia de este vicio no consiste formalmente en la cantidad de lo que se bebe, sino en que la bebida destruye el juicio y la razón, se dice en el versículo siguiente: *Ellicordadlo a los miserables, y el vino a los afligidos. Que bebiendo olviden su miseria y no se acuerden más de sus afanes.* Cristo hace uso de las mismas razones cuando prohíbe la embriaguez (Lucas 21, 34): *Estad atentos, no sea que se emboten vuestros corazones por la crápula y la embriaguez.*

20. Lo que hemos dicho en el capítulo anterior, que la ley de naturaleza es eterna, queda también probado en Mateo 5, 18: *En verdad os digo que antes pasarán el cielo y la tierra que falte una jota o una tilde de la ley hasta que todo se cumpla*; y en el Salmo 119, 160: *Todos los decretos de tu boca son para la eternidad.*

21. También hemos dicho que las leyes de naturaleza se refieren principalmente a la conciencia, es decir, que es justo aquel que hace todo lo posible por cumplirlas. Y aunque un hombre ordenase todas sus acciones para ajustarse a la obediencia externa de lo que la ley manda, pero no por la ley misma, sino por miedo a algún castigo anejo a ella o por vanagloria, dicho hombre sería injusto. Estas dos cosas quedan probadas por las Sagradas Escrituras. La primera, en Isaías 55, 7: *Deje el impío sus caminos, y el malvado sus pensamientos, y vuélvase a Yavé, que tendrá de él misericordia*; y en Ezequiel 18, 31: *Arrojad de sobre vosotros todas las iniquidades que cometéis y haceos un corazón nuevo y un espíritu nuevo. ¿Por qué habéis de querer morir, casa de Israel?* Por estos pasajes y otros similares podemos entender suficientemente que Dios no castigará los hechos de quienes tienen un corazón justo. La segunda queda probada en Isaías 29, 13-14. *Pues que este pueblo se me acerca sólo de palabra y me honra sólo con los labios, mientras que su corazón está lejos de mí* [...], *voy a hacer*, etc.; en Mateo 5, 20: *Porque os digo que, si vuestra justicia no supera a la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos.* Y en los versículos siguientes, nuestro Salvador les explica cómo los mandamientos de Dios son quebrantados, no sólo por las malas acciones, sino también por la intención. Pues los escribas y fariseos observaban exteriormente la ley con el máximo escrúpulo, pero sólo por vanagloriarse; si no, la habrían violado. Hay en la Escritura innumerables pasajes en los que se pone clarísimamente de manifiesto que Dios, tanto en las buenas como en las malas acciones, tiene en cuenta la intención más que los hechos mismos.

22. Que la ley de naturaleza puede cumplirse fácilmente es algo que el mismo Cristo declara (Mateo 11, 28-29-30): *Venid a mí, etc. Tomad sobre vosotros mi yugo y aprended de mí*, etc., *pues mi yugo es blando y mi carga ligera.*

23. Por último, la regla que yo he enunciado, por la cual un hombre puede saber si lo que va a hacer va o no va contra la ley de naturaleza, esto es, la regla que dice «no harás a otro lo que no quieres que te hagan a ti», es pronunciada casi con idénticas palabras por nuestro Salvador (Mateo 7, 12): *Por eso, cuanto quisiereis que os hagan a vosotros los hombres hacédselo vosotros a ellos.*

24. Así como la ley de naturaleza es divina en su totalidad, así también la ley de Cristo, por conversión (lo cual queda completamente explicado en los capítulos 5, 6 y 7 del Evangelio de San Mateo), es también la doctrina de la naturaleza, excepto la que ordena no casarse con la mujer que ha sido expulsada por adulterio, mandamiento que Cristo adujo contra los judíos que no interpretaban correctamente la ley mosaica como explicación de la ley divina positiva. Digo que toda la ley de Cristo queda explicada en los capítulos mencionados, no toda la doctrina de Cristo; pues la fe es parte de la doctrina cristiana, aunque no está comprendida bajo el título de ley. Pues las leyes se hacen y se dan en referencia a las acciones que se siguen de nuestra voluntad, no en referencia a nuestras opiniones y creencias, las cuales, al caer fuera de nuestro control, no se siguen de la voluntad.

Poder

Capítulo 5
De las causas y generación del Estado

1.–Que las leyes de naturaleza no son suficientes para preservar la paz. 2.–Que las leyes de naturaleza son silenciadas en un estado natural. 3.–Que la seguridad de vivir conforme a las leyes de naturaleza consiste en el acuerdo de muchos. 4.–Que el acuerdo de muchos no es suficientemente constante para preservar una paz duradera. 5.–Por qué el gobierno de algunos brutos se mantiene basado solamente en la concordia, y no sucede así con el de los hombres. 6.–Que no sólo el acuerdo sino también la unión son requeridos para establecer la paz entre los hombres. 7.–Qué es una unión. 8.–En una unión, el derecho de todos los hombres se transfiere a uno. 9.–Qué es una sociedad civil. 10.–Qué es una persona civil. 11.–Qué es tener el poder supremo, y qué es ser súbdito. 12.–Dos clases de ciudades: la ciudad natural y la ciudad por institución.

1. Es de suyo manifiesto que las acciones de los hombres proceden de la voluntad y ésta de la esperanza y el miedo; de tal modo, que cuando los hombres ven que un bien más grande o un mal más pequeño recaerá sobre ellos si violan las leyes en lugar de observarlas, las violarán de buen grado. Por lo tanto, la esperanza que tiene todo hombre de alcanzar su seguridad y autopreservación consiste en esto: en que, ya sea por la fuerza o haciendo uso de artimañas, pueda ganarle la partida a su prójimo, abiertamente o recurriendo a es-

tratagemas. De lo cual deducimos que las leyes naturales, aunque sean bien entendidas, no garantizan instantáneamente el que todo hombre las practique; y, en consecuencia, que mientras no se tomen precauciones contra la invasión de otros, quedará en cada hombre el mismo derecho primitivo a autodefenderse por todos los medios de que pueda hacer uso, es decir, el derecho a todas las cosas, o derecho de guerra. Y para cumplir la ley natural, será suficiente con que un hombre esté mentalmente predispuesto a abrazar la paz cuando ésta pueda obtenerse.

2. Es un dicho sabido que *inter arma silere leges*, es decir, que todas las leyes se silencian en tiempo de guerra. Y esto es verdad no sólo respecto a la ley civil, sino también respecto a las leyes naturales, no referido a la mente de los hombres, sino a sus acciones (véase capítulo 3, artículo 27). Estamos hablando de una guerra de todos contra todos; tal es el estado de mera naturaleza, si bien en la guerra de una nación contra otra solía observarse un cierto procedimiento. Y así en aquellos primeros tiempos había una manera de vivir, un como tipo de economía que llamaban ληστρικὴν, *rapto vivere*, es decir, vivir de la rapiña; lo cual no iba ni contra la ley de naturaleza (tal era entonces el estado de cosas) ni estaba ausente de gloria para quienes vivían esa vida con valor, no con crueldad. La costumbre de aquellas gentes era, después de haberse apoderado de todo, perdonar la vida del expoliado y abstenerse de quitarle los bueyes que podían arar y las herramientas de labranza. Lo cual no debe interpretarse como si fuera algo que hacían obligados por la ley de naturaleza; lo hacían más bien en consideración a su propia gloria, no fuera que por su excesiva crueldad se sospechara que eran culpables de miedo.

3. Por lo tanto, como el ejercicio de la ley natural es necesario para la preservación de la paz, y como para el ejercicio de la ley natural no es menos necesario tener seguridad, merece la pena que consideremos qué es lo que nos propor-

ciona una tal seguridad. Para esto, no puede imaginarse sino que cada hombre se provea de los auxilios necesarios para que la invasión de unos a otros se convierta en algo tan peligroso que todos piensen que es mejor abstenerse que atreverse. Pero está claro, antes de nada, que el acuerdo establecido entre dos o tres personas no puede hacer que se logre tal seguridad. Por lo tanto, y a fin de que pueda obtenerse la seguridad deseada, es necesario que el número de los que establecen el acuerdo de ayudarse mutuamente sea tan grande que el que algunos vengan a añadirse al bando contrario no sea de importancia suficiente como para asegurarse la victoria.

4. Por muy alto que sea el número de quienes se juntan para defenderse, si no acuerdan entre ellos hacer uso del medio óptimo para conseguirlo, sino que cada uno decide hacer las cosas a su manera, no se logrará nada. Pues al estar divididos en sus opiniones, se estorbarán los unos a los otros; o si se han puesto de acuerdo suficientemente para alguna acción con la esperanza de victoria, despojo o revancha, y luego se da en ellos una diversidad de opiniones y consejos, o son víctimas de la emulación y envidia que generalmente enfrenta a los hombres, quedarán tan separados y desgarrados los unos de los otros que ni se ayudarán mutuamente ni desearán la paz, excepto cuando les obligue a ello algún temor común. De esto se sigue que el acuerdo de muchos –el cual sólo consiste, según hemos definido en la sección anterior, en que dirijan todas sus acciones al mismo fin y al bien común–, es decir, la asociación que procede únicamente de la ayuda mutua, no procura esa seguridad que buscan quienes se juntan y acuerdan actuar en conformidad con las ya mencionadas leyes de naturaleza. Ha de hacerse, pues, algo más: que aquellos que consintieron en buscar la paz y la ayuda mutua en aras del bien común puedan ser, por miedo, refrenados de disentir otra vez cuando sus intereses privados parezcan discrepar del bien común.

5. Entre los animales que él llama políticos, Aristóteles no sólo incluye al hombre, sino también otros varios animales como la hormiga, la abeja, etc., los cuales, aunque están desprovistos de una razón con la que establecer contratos y someterse a un gobierno, alcanzan, sin embargo, un consenso por el procedimiento de seguir todos o evitar todos las mismas cosas. Y dirigen sus acciones a un bien común, de tal modo que su unión no corre el riesgo de ser afectada por sediciones de ningún tipo. Sin embargo, el hecho de que se reúnan no constituye un gobierno civil, y por ello a esos animales no debería llamárseles políticos; pues su gobierno es solamente un acuerdo de muchas voluntades que concurren en un objeto, y no (como es necesario en el gobierno civil) una sola voluntad. Desde luego, es verdad que en esas criaturas que viven guiadas solamente por el sentido y el apetito su acuerdo es duradero, y no se necesita de nada más para asegurarlo y conservar así la paz entre ellos que su mera inclinación natural. Pero entre los hombres el caso es diferente. Pues, en primer lugar, entre ellos hay competencia por adquirir honor y preferencia; entre las bestias no hay nada de eso. De lo cual proviene el que entre los hombres tengan lugar el odio y la envidia, de los cuales surgen la sedición y la guerra. Entre las bestias no existe esto. En segundo lugar, el apetito natural de las abejas y otras criaturas semejantes es siempre igual en todos los individuos; y todos desean el bien común, el cual, para ellos, no difiere de sus respectivos bienes privados. Pero muy rara es la ocasión en que un hombre estima como bueno algo cuyo disfrute no le ponga en una posición más alta que la que ocupan los demás. En tercer lugar, las criaturas que están desprovistas de razón no ven ningún defecto, o piensan que no ven ninguno, en la administración de sus repúblicas; pero en una multitud de hombres, hay muchos que, suponiéndose más sabios que otros, intentan innovar; e innovadores diversos innovan de diversas maneras, lo cual no es otra cosa que mero frenesí y guerra ci-

vil. En cuarto lugar, a estas criaturas irracionales, cualquiera que sea el modo en que hagan uso de la voz para comunicarse sus afectos, les falta ese arte de hablar que se requiere para que tengan lugar esas mociones del alma según las cuales el bien se presenta mejor, y el mal peor de lo que en verdad son. Pero la voz humana es una trompeta de guerra y sedición; y se dice de Pericles que sirviéndose de sus elegantes discursos producía truenos y relámpagos, llegando a confundir a toda Grecia. En quinto lugar, las criaturas irracionales no pueden distinguir entre *injuria* y *daño;* de lo cual proviene el que, mientras les vaya bien, no censuran a sus prójimos. Pero los hombres que causan mayores problemas para la república son aquellos que disponen de mayor tiempo libre para estarse sin hacer nada; pues normalmente no aspiran a ocupar puestos públicos hasta que no han logrado vencer el hambre y el frío. Por último, el acuerdo que se establece entre esas criaturas irracionales es un acuerdo natural, mientras que el de los hombres se hace por contrato solamente, es decir, que es artificial. No es, por tanto, de extrañar que ese acuerdo les sea a los hombres más necesario para que consigan vivir en paz. De donde se deduce que el acuerdo o asociación contractual no basta para producir esa seguridad que se requiere para el ejercicio de la justicia natural; hace falta que haya un poder común en virtud del cual los individuos particulares sean gobernados por miedo al castigo.

6. Por lo tanto, como el acuerdo entre muchas voluntades no es suficiente para preservar la paz y para conseguir una defensa duradera, se requiere que en aquellos asuntos necesarios que se refieren a la paz y a la autodefensa haya una sola voluntad entre los hombres. Pero esto no puede lograrse, a menos que cada hombre someta su voluntad a la de otro, ya sea este otro un individuo o un concejo; y que cualquiera que sea la voluntad de éste en asuntos necesarios para la paz común, sea aceptado por las voluntades de todos los hombres en general, y de cada uno en particular. Ahora bien, la

reunión de muchos hombres que deliberan acerca de lo que ha de hacerse o no ha de hacerse para lograr el bien común de todos los hombres es lo que llamo un *concejo*.

7. Esta sumisión de las voluntades de todos esos hombres a la voluntad de un solo hombre o de un concejo es realizada cuando cada individuo se obliga, por un contrato con todos y cada uno de los demás, a no resistirse a la voluntad del hombre o del concejo al que ya se ha sometido; esto es, que no le niega el uso de sus bienes y de su poder contra cualesquiera otros hombres en absoluto; pues se supone que retiene todavía el derecho a defenderse contra la violencia. Y esto es lo que llamamos *unión*. Y entendemos que ésa es la voluntad del concejo, la cual es la voluntad de la mayor parte de los hombres de que el concejo consta.

8. Pero aunque la voluntad no sea en sí misma voluntaria, sino solamente el principio de acciones voluntarias (pues no queremos querer, sino *hacer)*, y sólo en mínima medida caiga en el ámbito de la deliberación y el acuerdo, sin embargo aquel que somete su voluntad a la voluntad de otro transfiere a ese otro el derecho de hacer uso de sus propias fuerzas y facultades. Hasta tal punto, que cuando todos los demás han hecho lo mismo, aquel a quien se han sometido tiene tanto poder que puede hacer que las voluntades de los individuos particulares lleguen, por temor a dicho poder, a la unidad y la concordia.

9. Pues bien, una unión así lograda recibe el nombre de ciudad o sociedad civil; y también de persona civil. Porque cuando hay una voluntad de todos los hombres, debe ser tomada como si fuera una persona; y por la palabra *una* debemos entender que es distinta y separada de todos los hombres particulares, una entidad que tiene sus propios derechos y propiedades. Hasta tal punto, que ningún ciudadano en particular, ni todos juntos (si exceptuamos a aquel cuya voluntad representa la voluntad de todos), han de ser tomados como ciudad. Podemos, pues, definir una *ciudad* dicien-

do que es *una persona* cuya voluntad, por acuerdo de muchos hombres, ha de tomarse como si fuese la voluntad de todos; de tal modo que dicha persona puede hacer uso de todo el poder y de todas las facultades de cada persona particular para mantenimiento de la paz y para defensa común.

10. Mas aunque toda ciudad es una persona civil, no toda persona civil es una ciudad; pues puede suceder que muchos ciudadanos, con permiso de la ciudad, se junten en una persona para hacer ciertas cosas. Estos ciudadanos serán ahora personas civiles; así sucede con las compañías de mercaderes y otras asociaciones. Pero no son ciudades, porque no se han sometido a la voluntad de la compañía completamente y en todas las cosas, sino sólo en ciertas cosas determinadas por la ciudad, y en términos tales que les resulta legal a cada uno de ellos discrepar de la cofradía o asociación, cosa que en modo alguno le es permisible a un ciudadano con respecto a la ciudad misma. Estas asociaciones, por tanto, son personas civiles subordinadas a la ciudad.

11. En toda ciudad, de ese hombre o concejo a cuya voluntad cada individuo particular ha sometido su voluntad del modo que ya se ha declarado se dice que tiene el *poder supremo*, o *mando principal*, o *dominio*. Y ese poder y derecho de mandar consiste en esto: en que cada ciudadano ha transferido toda su fuerza y poder a ese hombre o concejo. Para hacer tal cosa, como ningún hombre puede transferir su poder de un modo natural, le basta con renunciar a su derecho de ofrecer resistencia. Cada ciudadano, como también cada persona civil subordinada, se llama *súbdito* de aquel que tiene el mando principal.

12. Por lo que se ha dicho, ha quedado suficientemente mostrado de qué modo y por cuáles grados muchas personas naturales, por su deseo de preservarse y por su miedo mutuo, han llegado a juntarse en una persona civil a la cual hemos llamado ciudad. Pero quienes por miedo se someten

a otro o bien se someten a aquel a quien temen o a otro que esperan que les proteja. Actúan del primer modo quienes son vencidos en la guerra, para evitar así ser ejecutados; y actúan del segundo modo quienes todavía no han sido vencidos y quieren evitar serlo. El primer modo recibe su principio del poder natural, y puede ser llamado el comienzo natural de una ciudad; el segundo proviene del consejo y constitución de aquellos que se reúnen, y es llamado comienzo por institución. De aquí el que haya dos clases de ciudades: una es natural, como ocurre en el caso de la ciudad paternal y despótica; la otra es institutiva y puede también llamarse política. En la primera, el señor adquiere para sí tantos ciudadanos como desee; en la otra, los ciudadanos, por voluntad propia, nombran a un señor para que rija sobre ellos, ya sea dicho señor un hombre o una asamblea de hombres, a los cuales se les dota del mando principal. Hablaremos primero de una ciudad política o por institución, y después de una ciudad natural.

Capítulo 6
Del derecho de quien, ya se trate de una asamblea o de un hombre, tiene el poder supremo en el Estado

1.–No puede atribuirse ningún derecho a una multitud fuera de la sociedad civil, ni a ninguna acción en la que los miembros de dicha multitud no han consentido formalmente. 2.–El comienzo de una ciudad es el derecho de la mayoría que está en acuerdo. 3.–Que todo hombre retiene el derecho de protegerse a sí mismo según se lo dicte su propio juicio, mientras no se le hayan dado garantías de seguridad. 4.–Que se necesita un poder coercitivo para lograr seguridad. 5.–Qué es la espada de la justicia. 6.–Que la espada de la justicia pertenece a quien ostenta el poder supremo. 7.–Que la espada de la guerra también pertenece a él. 8.–El poder de judicatura pertenece a él. 9.–También el poder legislativo es suyo. 10.–Que el nombramiento de magistrados y ministros también le corresponde a él. 11.–También le corresponde a él el examen de las doctrinas. 12.–Haga lo que haga, no se le podrá castigar. 13.–Que tiene un poder absoluto concedido por sus ciudadanos, y qué proporción de obediencia le es debida. 14.–Que no está obligado a observar las leyes de la ciudad. 15.–Que nadie puede reclamar ninguna cosa como propiedad suya, en contra del que tiene el poder supremo. 16.–Las leyes civiles determinan qué es un robo, qué es un asesinato, qué es un adulterio y qué es una injuria. 17.–La opinión de quienes quisieran constituir una ciudad donde ninguno estuviese investido de un poder supremo. 18.–Las notas de la suprema autoridad. 19.–Si se compara la ciudad con un hombre, quien tiene el poder supremo es a la ciudad lo que el alma humana es al hombre. 20.–Que el poder supremo no puede ser legalmente disuelto por acuerdo entre aquellos por cuyos contratos se ha constituido.

1. Hemos de considerar, en primer lugar, qué es una multitud* de hombres que se asocian libremente. Tal asociación no constituye un solo cuerpo, sino muchos hombres, cada

* La doctrina del poder de una ciudad sobre sus ciudadanos depende casi enteramente de que entendamos la diferencia que existe entre una multitud que gobierna y una multitud gobernada. Pues tal es la naturaleza de una ciudad, que una multitud o agrupación de ciudadanos no sólo puede tener el mando, sino que también puede estar sujeta a ser mandada; pero en sentidos diversos. Creo que esa diferencia quedó suficientemente explicada en el primer artículo. Mas en vista de las objeciones que muchos han puesto a lo que sigue, empiezo a pensar que no ha sido así. Por lo tanto me parece oportuno, para que la explicación sea más completa, añadir aquí estas pocas cosas:

Por multitud, al ser un término colectivo, hemos de entender más de un hombre; de manera que una multitud de hombres es lo mismo que muchos hombres. La misma palabra, al ser de número singular, significa una cosa en singular, a saber, una multitud. Pero en ninguno de los dos sentidos puede entenderse que una multitud tiene una voluntad que le es dada por naturaleza, sino que a cada uno le ha dado una diferente. Por lo tanto no hay ninguna acción que pueda ser atribuida a la multitud como tal. De lo cual se deduce que una multitud no puede prometer, contratar, adquirir derecho, ceder derecho, actuar, tener, poseer, etc., a menos que cada individuo se tome separadamente, hombre por hombre, de tal modo que por fuerza resulte haber tantas promesas, contratos, derechos y acciones como individuos. Por consiguiente, una multitud no es una persona natural. Pero si esa misma multitud contrata entre sí que la voluntad de un hombre, o la coincidencia de voluntades de la mayor parte, sea tomada como la voluntad de todos, entonces la multitud se convierte en una persona. Pues se le asigna una voluntad, y puede realizar acciones voluntarias tales como dar órdenes, hacer leyes, adquirir y transferir derechos, etc.; y entonces se le llama «pueblo» con mayor frecuencia que «multitud». Debemos, pues, hacer esa distinción. Cuando decimos que el pueblo, o la multitud de voluntades, da órdenes o hace alguna cosa, se entiende que es la ciudad la que manda, quiere y actúa por voluntad de una persona o por concurrencia de voluntades de más personas -lo cual no puede lograrse sino en asamblea. Pero aquello que se dice que es hecho por una multitud de hombres, sea grande o pequeña, sin la voluntad de ese hombre o asamblea de hombres, se entiende que es hecho por gentes súbditas, es decir, por muchos ciudadanos particulares; y no procede de una voluntad, sino de diversas voluntades de hombres diversos que son ciudadanos y súbditos, pero que no son una ciudad.

uno de los cuales tiene su propia voluntad y su juicio particular acerca de cualquier asunto que se le presente. Y aunque mediante contratos particulares puede cada hombre tener su personal derecho y propiedades, de tal modo que aunque uno de ellos pueda decir *esto es mío* y el otro *esto es suyo*, no hay ninguna cosa de la cual la multitud entera, como persona distinta de cada hombre particular, pueda decir con derecho *esto es mío*. Tampoco hemos de atribuir ninguna acción a la multitud como cosa suya. A menos que todos o la mayoría de sus componentes consientan en esa acción, no habrá una sola acción, sino tantas como hombres. Pues aunque en algunas grandes sediciones se suele decir que el pueblo de esa ciudad se ha levantado en armas, eso sólo es verdad aplicado a aquellos que han tomado las armas o han consentido en ello.

Pues la ciudad, que es una persona, no puede levantarse en armas contra sí misma. Por lo tanto, cualquier cosa que es hecha por la multitud debe entenderse que es hecha por todos y cada uno de los que la constituyen; y aquel que estando en la multitud no ha consentido en esa acción ni ha dado su ayuda a lo realizado por ella debe decirse que no ha hecho nada. Además, en una multitud que todavía no ha sido reducida a una persona de la manera que hemos dicho permanece ese mismo estado de naturaleza en el que todas las cosas pertenecen a todos los hombres; y no hay lugar para el *meum* y el *tuum*, lo cual es llamado dominio y propiedad, por la sencilla razón de que todavía no existe esa seguridad que hemos declarado más arriba que es requisito necesario para la práctica de las leyes naturales.

2. Después hemos de considerar que cada individuo de la multitud, por cuyo medio puede haber un comienzo en la formación de la ciudad, tiene que acordar con los demás que en aquellos asuntos que sean propuestos por alguno de la asamblea, sea recibida como si fuese voluntad de todos la decisión que reciba la aprobación de la mayoría; pues de

otro modo no habrá voluntad de una multitud de hombres cuyas voluntades y votos sean tan dispares. Pues bien, si alguno no está de acuerdo con los demás, los demás constituirán la ciudad sin él. De lo cual viene a suceder que la ciudad retiene su derecho contra el disidente, esto es, el derecho de hacer la guerra contra un enemigo.

3. Pero como ya se dijo en el capítulo anterior, artículo sexto, que para la seguridad de los hombres se requería no solamente que estuviesen de acuerdo entre ellos, sino que sometiesen sus voluntades en cosas necesarias para la defensa y la paz; y como también se dijo que en esta unión y sujeción consistía la naturaleza de una ciudad, hemos de determinar ahora cuáles cosas, de entre todas aquellas que pueden ser propuestas, discutidas y establecidas por una asamblea de hombres cuyas voluntades se contienen en la voluntad de la mayoría, son necesarias para la paz y defensa comunes. Mas antes que ninguna otra cosa, se necesita para la paz que un hombre esté protegido contra la violencia de otros hasta el punto de poder vivir con garantías de seguridad; es decir, que no tenga justo motivo para temer a otros mientras no les cause injuria. Desde luego, es imposible hacer que los hombres estén tan completamente a salvo de dañarse mutuamente que no puedan herirse o matarse injuriosamente; por lo tanto, esto no cae dentro de nuestra deliberación. Pero sí puede cuidarse de que no haya justo motivo de temor. La seguridad es el fin por el que los hombres se someten a otros. Si la seguridad no se obtuviera así, ningún hombre se sometería a nadie ni abandonaría su derecho a todas las cosas.

4. Para obtener esta seguridad, no basta con que cada uno de los que están formando una ciudad establezca un convenio con los demás, acordando verbalmente o por *escrito no robar, no matar* y observar otras leyes semejantes. Pues la depravación de la condición humana es a todos manifiesta, y por experiencia sabemos demasiado bien cuán poco

proclives son los hombres a cumplir el deber por el deber y a guardar sus promesas cuando desaparece la amenaza del castigo. Por lo tanto, hemos de procurarnos nuestra seguridad no mediante contratos, sino recurriendo a castigos. Y estaremos suficientemente prevenidos cuando los castigos designados para cada injuria sean tan grandes que cometer una injuria acarree un mal mucho mayor que no cometerla. Pues todos los hombres, por necesidad natural, prefieren aquello que se les presenta como menos malo.

5. Pues bien, ha de entenderse que el derecho a castigar se le concede a cualquier individuo cuando los demás se ponen de acuerdo en no ayudar al que va a ser castigado. Llamo a este derecho *la espada de la justicia*. Pero en general esta clase de contratos sólo es suficientemente respetada por los hombres hasta que no les toca sufrir el castigo a ellos o a sus amigos.

6. Por lo tanto, para seguridad de los individuos particulares y, consecuentemente, para lograr la paz común, es necesario que el derecho a usar la espada del castigo sea transferido a algún otro hombre o concejo; ese hombre o concejo ha de entenderse necesariamente que tiene con derecho el poder supremo en la ciudad; y él es el que con derecho castiga según su propio arbitrio, y el que con derecho obliga a todos los hombres a hacer lo que él quiera. Un poder mayor que el suyo no puede imaginarse.

7. Pero en vano reverencian la paz en su propio país quienes no pueden defenderse contra los extranjeros; y es imposible que puedan protegerse contra los extranjeros aquellos cuyas fuerzas no están unidas. Y por lo tanto es necesario para la preservación de los individuos que haya algún concejo o algún hombre que tenga el derecho de armar, reclutar y unir a los ciudadanos en todos los momentos de peligro y en todas las ocasiones en que sea necesario para la defensa común contra el número y la fuerza de los enemigos; y [este hombre, o concejo] ha de tener también el derecho de hacer

la paz con ellos siempre que lo estime oportuno. Hemos, pues, de entender que esos ciudadanos en particular han transferido todo su derecho de hacer la guerra y la paz a un hombre o a un concejo; y que este derecho que podemos llamar *la espada de la guerra* pertenece al mismo hombre o concejo al que pertenece la espada de la justicia. Pues ningún hombre puede con derecho obligar a otros a tomar las armas y correr los riesgos de la guerra, excepto aquel que con derecho puede castigar al que no obedece. Por lo tanto, ambas espadas -la de la guerra y la de la justicia- pertenecen, por la constitución misma de la ciudad, y esencialmente, al jefe supremo.

8. Pero como el derecho de la espada no es otra cosa que el poder de usar la espada según la voluntad del que manda, de ello se sigue que juzgar acerca de su uso correcto pertenece también a la misma persona; pues si el poder de juzgar estuviese en unas manos, y el poder ejecutivo en otras, nada podría hacerse. En vano dictaría juicio aquel que no pudiera ejecutar sus mandatos; y si los ejecutase recurriendo al poder de otro, no podría decirse que el que tiene el poder de la espada es él, sino ese otro del cual él es sólo sirviente. Por lo tanto, todo juicio que tiene lugar en la ciudad corresponde al que tiene las espadas, es decir, al que tiene la autoridad suprema.

9. No es menos conducente a la paz, sino todo lo contrario, prevenir que surjan disputas en vez de tener después que apaciguarlas. Y todas las controversias surgen de esto: que las opiniones de los hombres difieren en lo tocante al *meum* y al *tuum*, a lo *justo* y lo *injusto*, a lo *lucrativo* y *no lucrativo*, a lo *bueno* y lo *malo*, a lo *honesto* y lo *deshonesto*, etc., cosas todas ellas que cada hombre entiende según su propio juicio. Pues bien, corresponde al mismo poder supremo establecer algunas reglas comunes a todos y declararlas públicamente, por las cuales cada hombre sepa qué puede llamarse suyo y qué de otra persona; qué puede llamarse justo y qué injusto;

qué honesto y qué deshonesto; qué bueno y qué malo. En resumen: qué es lo que debe hacerse en el curso ordinario de nuestra vida. Pero esas reglas y medidas suelen llamarse leyes civiles, o leyes de la ciudad, al ser órdenes de aquel que tiene el poder supremo en la cuidad. Y las *leyes civiles* (definámoslas) no son otra cosa que *los mandatos de quien tiene la autoridad principal en la ciudad, para dar dirección a las acciones futuras de sus ciudadanos.*

10. Como los asuntos de la ciudad, tanto los que se refieren a la guerra como los de la paz, no pueden ser administrados todos por un hombre o concejo, sin ministros y magistrados subordinados; y como pertenece a la paz y la defensa común que aquel a quien con justicia le corresponde juzgar acerca de las controversias busque consejo de quienes le rodean para ser prudente en la guerra y procure en toda ocasión el beneficio de la ciudad, es razonable que [dichos ministros y consejeros] dependan de y sean escogidos por el que tiene el mando supremo en la guerra y en la paz.

11. Es manifiesto que todas las acciones voluntarias tienen su origen en la voluntad y dependen necesariamente de ella; y que la voluntad de hacer u omitir algo depende del bien o el mal, de la recompensa o el castigo que se piense que serán el resultado de dicha acción u omisión; de tal modo que las acciones de todos los hombres son gobernadas por las opiniones que tenga cada uno. De lo cual, por necesaria y evidente inferencia, podemos entender que es muy importante para la paz el que no se inculquen en los ciudadanos ningunas doctrinas u opiniones que puedan hacerles imaginar que tienen el derecho de no obedecer las leyes de la ciudad, es decir, los mandatos del hombre o concejo a quienes se les ha encomendado el poder supremo, o que es legal resistirse a ellos, o que va a ser menor el castigo para quien no presta obediencia que para el que obedece. Pues si uno manda que algo se haga bajo pena de muerte natural, y otro lo prohíbe bajo pena de muerte eterna, y ambos mandan

por su propio derecho, de ello se seguirá que los ciudadanos, aunque sean inocentes, no sólo podrán ser castigados con derecho, sino que la ciudad misma podrá ser disuelta. Pues ningún hombre puede servir a dos amos, y no es menos amo, sino más, aquel a quien creemos que debemos obedecer por miedo a la condenación eterna que aquel al que obedecemos por miedo a la muerte temporal. De ello se sigue, por tanto, que aquel -ya sea un hombre o un concejo- a quien la ciudad ha encomendado el poder supremo tiene también este derecho: el juzgar qué opiniones* y doctrinas

* Apenas si hay algún principio, ni en el culto de Dios ni en las ciencias humanas, del cual no puedan surgir disensiones, desacuerdos, reproches y, gradualmente, hasta la guerra misma. Y no ocurre esto por razón de que el principio sea falso, sino por la disposición de los hombres, los cuales, creyéndose sabios, sienten la necesidad de mostrar su sabiduría a todos los demás. Pero aunque no se puede impedir que surjan estas disensiones, pueden ser controladas mediante el ejercicio del poder supremo, de modo que no sean obstáculo para la paz pública. De esta clase de opiniones, por tanto, no he hablado en este lugar. Hay ciertas doctrinas que, cuando los súbditos son contaminados por ellas, hacen que éstos crean que pueden rehusar obedecer a la ciudad, y que por derecho pueden, es más, deben oponerse y luchar contra los príncipes y dignatarios supremos. Tales son los que, ya sea directa y abiertamente, o usando procedimientos más oscuros e indirectos, piden que se preste obediencia a otros que no son aquellos a quienes se les ha encomendado la autoridad suprema. Esto se refleja en el caso de muchos que viviendo bajo otro gobierno conceden el poder al Pontífice de la Iglesia de Roma; y también, fuera ya de esa Iglesia, en el caso de los obispos que quieren que el poder se les conceda a ellos en la suya; y, por último, en el caso en que las clases más bajas de ciudadanos, bajo pretexto de religión, reclaman libertad para sí mismas. ¿Qué guerra civil no ha tenido lugar en el mundo cristiano que no haya surgido de esta raíz o haya sido alimentada por ella? Por lo tanto, asigno a la autoridad civil el poder sobre todas las doctrinas religiosas, vayan o no vayan contra la obediencia civil; y si van en contra, doy a la autoridad civil el poder de prohibirlas. Pues como no hay hombre que no conceda a la ciudad el derecho de decidir acerca de lo que se refiere a su seguridad y defensa; y como es obvio que el tipo de opiniones que he citado afectan a la paz de la ciudad, de ello se

son enemigas de la paz, y también prohibir que se enseñen.

12. Por último, de la consideración de que cada ciudadano ha sometido su voluntad a quien tiene el mando supremo sobre la ciudad, de tal modo que ya no puede emplear su fuerza contra él, se sigue claramente que, haga lo que haga el que manda, no debe castigársele. Pues igual que uno que no tiene fuerza suficiente no puede castigarle físicamente, tampoco puede castigarle legalmente el que no tiene suficiente poder legal.

13. Por lo que se ha dicho, queda clarísimamente de manifiesto que en toda ciudad perfecta, esto es, allí donde ningún ciudadano tiene derecho a usar sus facultades como mejor le parezca para preservarse a sí mismo, o donde se ha excluido su derecho a la espada, hay un poder supremo encarnado en alguna persona; y este poder es mayor que ningún otro que pueda ser concedido por los hombres, o que el que ningún mortal pueda tener sobre sí mismo. A ese poder mayor que ningún otro que pueda concederse a los hombres le llamamos *absoluto**. Pues todo aquel que ha sometido así

sigue necesariamente que el derecho de examinar esas opiniones, sean las que sean, ha de pertenecer a la ciudad, esto es, a aquel que tiene la autoridad suprema.

* Un estado popular postula para sí, abiertamente, un poder absoluto, y los ciudadanos no se oponen a ello. Pues al reunirse muchos hombres reconocen su aspecto de ciudad; e incluso los más torpes entienden que allí los asuntos son gobernados por un consejo. Mas una monarquía no es menos ciudad que una democracia; y los reyes absolutos tienen sus consejeros, de los cuales tomarán consejo, y tolerarán que su poder, en asuntos de la mayor importancia, sea guiado, mas no revocado. Pero muchos hombres no ven cómo una ciudad pueda estar contenida en la persona de un rey. Y, por lo tanto, tienen objeciones contra el poder absoluto, en primer lugar porque si algún hombre tuviera ese derecho la condición de los ciudadanos sería lamentable. Estos objetores piensan así: un rey absoluto lo tomará todo, destruirá todo, matará a todos; y cada hombre encontrará su única felicidad en el hecho de no haber sido

su voluntad a la voluntad de la ciudad, de tal manera que esta última pueda, sin ser castigada, hacer cualquier cosa, dictar leyes, juzgar pleitos, establecer castigos y hacer el uso que guste de la fuerza y riqueza de los hombres, y todo esto por propio derecho, puede decirse con verdad que le ha concedi-

todavía arruinado y matado. Mas ¿por qué debería un rey actuar así? No será simplemente porque pueda; pues a menos que esté determinado a hacerlo, no lo hará. ¿Destruirá a los demás sólo para complacer a uno o a unos pocos? Aunque por derecho, es decir, sin cometer injuria contra ellos, puede hacerlo, no puede hacerlo justamente, esto es, sin quebrantar las leyes naturales e injuriar a Dios. Hay, por lo tanto, alguna seguridad para los súbditos en los juramentos de los príncipes. Además, si pudiera hacerlo con justicia o no hubiera jurado nada a ese respecto, parece que no hay razón por la que debiera desearlo, ya que no encontraría bien en ello. Sin embargo no puede negarse que un príncipe puede algunas veces tener una inclinación a actuar de una manera malvada. Mas supongamos que se le hubiera concedido un poder que no es absoluto, sino que bastara solamente para protegernos de las injurias de los demás, ¿qué estimaríamos necesario concederle si quisiéramos sentirnos protegidos? ¿No han de temerse todas las cosas por igual? A quien tiene poder suficiente para proteger a todos no le falta la capacidad de oprimir a todos. Así pues, la única dificultad con que nos encontramos aquí es que los asuntos humanos nunca están libres de inconveniencia. Mas esta inconveniencia procede de los ciudadanos mismos, no del gobierno. Pues si los hombres fueran capaces de gobernarse por sí mismos teniendo cada uno mando sobre sí, es decir, si pudieran vivir de acuerdo con las leyes de naturaleza, no habría necesidad alguna de establecer una ciudad y un poder coercitivo con autoridad sobre todos. En segundo lugar, se objeta diciendo que en el orbe cristiano ningún poder es absoluto. Lo cual no es cierto, pues todas las monarquías y todos los demás Estados lo son. Pues aunque los que poseen el mando supremo no hacen todas las cosas que querrían hacer y que saben que beneficiarían a la ciudad, la razón de ello no es que les falte el derecho de hacerlo; lo que les falta es la consideración de los ciudadanos, los cuales se ocupan demasiado de sus propios asuntos particulares y, descuidando lo que tiende al bien público, no pueden ser a veces llevados a realizar sus deberes, sin peligro para la ciudad. Por lo cual los príncipes se abstienen en ocasiones de ejercer sus derechos, y prudentemente renuncian de algún modo a actuar, si bien no renuncian en absoluto a su derecho.

do el mayor poder que jamás pueda concederse. Esto puede ser confirmado por experiencia en todas las ciudades que ahora existen o que han existido. Pues aunque a veces esté en duda qué hombre o concejo es el que ostenta el poder supremo, siempre existe un poder así, y siempre es ejercido, excepto en tiempos de sedición y de guerra civil; y entonces lo que ocurre es que de un mando supremo se hacen dos. Ahora bien, esas personas sediciosas que disputan contra la autoridad absoluta no tanto pretenden destruirla como ponerla en manos de otros. Porque si eliminaran este tipo de poder, eliminarían la sociedad civil y darían lugar al retorno de una confusión en todas las cosas. Habrá tanta obediencia aparejada a este derecho absoluto del jefe supremo como necesariamente se requiera para el gobierno de la ciudad; es decir, tanta como para que ese derecho que se le concede no se le haya concedido en vano. Ahora bien, a esta clase de obediencia, aunque por algunas razones pueda ser a veces negada, la llamaremos -ya que no puede ejercerse una obediencia mayor- obediencia *simple*. Pero la obligación de ejercerla no surge inmediatamente de ese contrato en virtud del cual hemos transferido a la ciudad todos nuestros derechos, sino que surge inmediatamente de esto otro: de que sin obediencia la ciudad se frustraría, y como consecuencia no podría constituirse ciudad alguna. Pues una cosa es decir: *Te doy derecho para que mandes lo que quieras*, y otra cosa es decir: *Haré cualquier cosa que me mandes*. Un mandato puede ser tal, que yo prefiera morir antes que cumplirlo. Igual que no puede obligarse a ningún hombre a que desee su propia muerte, mucho menos puede estar obligado a lo que para él es incluso peor que la muerte. Por lo tanto, si a mí se me manda que me mate a mí mismo, no estoy obligado a hacerlo. Pero aunque yo me niegue, el derecho al poder no se queda frustrado, pues habrá otros que, habiendo sido mandados hacer lo mismo, no rehusarán hacerlo. Además, yo no estoy rehusando cumplir con lo que he contratado. De modo

semejante, si el jefe supremo ordena que alguien lo mate a él, nadie estará obligado a hacerlo, pues no puede concebirse que nadie haya hecho un contrato así. Tampoco hay obligación si el jefe supremo manda que alguien ejecute a su propio padre o madre, ya sean éstos inocentes, o culpables y condenados por la ley. Pues habrá otros que lo harán si se les manda eso, y un hijo preferirá morir a vivir en la infamia, odiado por todo el mundo. Hay muchos otros casos en los que, como cumplir los mandatos les resulta vergonzoso a unos y no a otros, estará bien que la obediencia sea respetada por estos últimos y rehusada por aquéllos. Y esto, sin que se viole ese derecho absoluto que se le ha concedido al jefe supremo. Pues en ningún caso se le priva del derecho que tiene de matar a los que rehúsen obedecerle. Pero quienes deciden matar a hombres por esto, aunque se les haya concedido el derecho de hacerlo, pecarán contra las leyes de naturaleza, es decir, contra Dios, si usan ese derecho de manera diferente de como es requerido por la recta razón.

14. Ningún hombre puede darse algo a sí mismo, pues se supone que ya tiene lo que ha podido darse. Tampoco puede obligarse a sí mismo, pues si una misma persona es a la vez *la obligada* y *la obligante*, y la obligante tiene el poder de excusar a la obligada, en vano se obligaría un hombre a sí mismo; pues puede excusarse de la obligación siempre que quiera, y quien puede hacer eso es ya de hecho libre. De ello resulta claro que la ciudad no está obligada a las leyes civiles, porque las leyes civiles son las leyes de la ciudad, y si ella se viera obligada por dichas leyes, estaría obligándose a sí misma. Tampoco puede la ciudad obligarse a su ciudadano; porque si éste quiere, puede liberarla de su obligación; y él lo quiere siempre que ella lo quiere. Porque la voluntad de cada ciudadano está siempre comprendida en la voluntad de la ciudad. Por lo tanto, la ciudad es libre cuando a ella le place, esto es, es ahora de hecho libre. Pero la voluntad de un concejo o de un individuo a quien se ha dado la autoridad

suprema es la voluntad de la ciudad; en ese individuo, por tanto, se contienen las voluntades de todos los ciudadanos particulares. Por consiguiente, no está obligado a las leyes civiles, pues esto es estar obligado a sí mismo, no a ninguno de sus ciudadanos.

15. Ahora bien, como -según se ha mostrado más arriba- todas las cosas pertenecen a todos los hombres antes de que la ciudad se constituya; y como no hay ninguna cosa que un hombre pueda llamar suya sin que cualquier otro pueda también hacerlo con el mismo derecho (pues allí donde todas las cosas son *comunes* no puede haber nada que *pertenezca* a ningún hombre), de ello se sigue que la *propiedad* tuvo su origen* cuando se originaron las ciudades. Y que sólo *pertenece* a cada hombre lo que cada hombre puede conservar en virtud de las leyes y el poder de la ciudad entera, es decir, de aquel a quien se ha conferido el poder supremo. De lo cual deducimos que cada ciudadano particular tiene una propiedad a la que ninguno de sus conciudadanos tiene derecho, porque todos están obligados a las mismas leyes; pero no tiene ninguna propiedad a la que el jefe supremo (cuyas órdenes son las leyes, cuya voluntad contiene la voluntad de cada hombre y a quien cada persona en particular ha constituido como supremo juez) no tenga derecho. Mas aunque haya muchas cosas que la ciudad permite a sus ciudadanos, y por lo tanto pueden éstos algunas veces ir a la ley en contra de su jefe, ese tipo de acción no pertenece al de-

* En vano objetan algunos diciendo que la propiedad de bienes, incluso antes de que se constituyeran las ciudades, podía encontrarse en los padres de familia. Pues como ya he declarado, la familia es una ciudad en miniatura. Los hijos de familia tienen propiedad de sus bienes, la cual les ha sido concedida por su padre. Esa propiedad está separada de todos los demás hijos de la misma familia, pero no de la propiedad del padre mismo. Pero los padres de familias diversas que no están sujetos a ningún padre común ni a ningún amo, tienen un derecho común a todas las cosas.

recho civil, sino a la equidad natural. Tampoco se refiere a lo que por derecho pueda hacer quien tiene el poder supremo*, sino a lo que éste quiera que sea hecho. Y por lo tanto, él mismo será el juez, como si él (una vez que la equidad de la causa ha sido bien asegurada) no pudiera equivocarse en su juicio.

16. El robo, el asesinato, el adulterio y todas las injurias son prohibidos por las leyes de naturaleza; pero a qué debemos llamar *robo*, a qué *asesinato*, a qué *adulterio*, a qué *injuria* contra un ciudadano no es algo que viene determinado por la ley natural, sino por la ley civil. Pues no es robo quitarle a otro hombre cualquier cosa que posea, sino sólo lo que son los bienes de ese otro hombre; ahora bien, qué sea nuestro y qué sea de otro es cuestión que pertenece a la ley civil. De igual manera, no todo matar a un hombre es un asesinato, sino sólo en la medida que así lo determine la ley civil; tampoco es adulterio todo contacto con una mujer, sino sólo en la medida en que esté prohibido por la ley. Por último, todo incumplimiento de promesa es una injuria, siempre y cuando la promesa misma sea legal; pero cuando no hay derecho a hacer un contrato, éste no puede transmitirse y, por lo tanto, no puede seguirse ninguna injuria,

* Cuando a un ciudadano se le permite recurrir legalmente contra la autoridad suprema, es decir, contra la ciudad, la cuestión que se ventila en ese recurso no es la de si la ciudad puede por derecho apropiarse de la cosa que está en discusión, sino si puede quedarse con ella según las leyes previamente promulgadas. Pues la ley es la voluntad declarada del poder supremo. La ciudad puede recaudar dinero de los ciudadanos bajo dos conceptos: como tributo o como deuda. En el primer caso no se permite ningún tipo de recurso legal, porque es indiscutible que la ciudad tiene el derecho de requerir tributos; en el segundo se permite, porque la ciudad no ha de tomar nada de sus ciudadanos mediante fraude o artimañas, aunque sí puede, si la necesidad lo exige, quitarles todo de una manera abierta. Por consiguiente, quien condena este pasaje diciendo que, según esta doctrina, es fácil que los príncipes se libren de sus obligaciones lo hace de manera impertinente.

como ya se ha dicho en el segundo capítulo, artículo 17. Ahora bien: lo que podemos y lo que no podemos contratar depende enteramente de las leyes civiles. Así, la ciudad de Lacedemonia ordenó justamente que aquellos jóvenes que pudieran robar cosas de otros sin ser cogidos no fuesen castigados; lo que no fue sino hacer una ley según la cual lo que habían adquirido de esa manera era ya suyo, y no de otra persona. Asimismo, es justamente matado el hombre a quien matamos en la guerra o por necesidad de defendernos. Así también, la copulación que en una ciudad constituye matrimonio en otra será juzgada como adulterio. Y también ocurre que aquellos contratos que constituyen el matrimonio en un ciudadano no lo constituyen en otro, aunque sea de la misma ciudad. Porque aquel a quien le ha prohibido la ciudad –es decir, el hombre o el concejo en cuyas manos está el poder supremo– contratar cosa alguna no tiene derecho a hacer ningún contrato; por lo tanto, cuando hace uno, éste no es válido y, consecuentemente, no hay matrimonio. Pues si no recibió prohibición de hacer contratos, el contrato que haga tendrá vigor y habrá matrimonio. No añade fuerza alguna a los contratos ilegales el que hayan sido hechos con un juramento o sacramentos*; pues éstos nada

* El que el matrimonio sea o no sea un sacramento (en el sentido que dan a esta palabra algunos teólogos) no es cosa que me propongo discutir aquí. Sólo diré esto: que el contrato entre un hombre y una mujer para vivir juntos es, si la ley civil lo permite, un matrimonio perfectamente legítimo, sea o no sea un sacramento; pero la copulación que la ciudad ha prohibido no constituye matrimonio, pues es esencial a todo matrimonio el que el contrato sea legítimo. Ha habido matrimonios legítimos en muchos lugares –como entre los judíos, los griegos, los romanos– que podían ser disueltos. Pero en aquellos lugares en los que no se permite que esos contratos se disuelvan como no sea mediante una ley, el lazo matrimonial no puede romperse. Y la razón es porque la ciudad misma ha ordenado que sea indisoluble, no porque el matrimonio sea un sacramento. De donde se deduce que las ceremonias que se hacen en las bodas celebradas en los templos a fin de bendecir o, si se me

agregan para fortalecer el contrato, como se ha dicho más arriba (capítulo 2, artículo 22). Por lo tanto, qué es robo, qué es asesinato, qué adulterio y qué es injuria en general debe ser conocido por lo que dicen las leyes civiles, esto es, por los mandatos de quien tiene la autoridad suprema.

17. Este mando supremo y poder absoluto les parece tan duro a la mayor parte de los hombres que lo odian con sólo nombrarlo. Lo cual se debe principalmente a que no saben lo que son la naturaleza humana y las leyes civiles, y también a la negligencia de quienes, cuando son investidos de tan grande autoridad, abusan de este poder para satisfacer su propia codicia. A fin de evitar este tipo de autoridad suprema, hay quienes lograrán tener una ciudad bien constituida si los ciudadanos se reúnen y se ponen de acuerdo en una serie de artículos propuestos. Y una vez debatidos y aprobados dichos artículos, mandan que sean observados y prescriben castigos para quienes no respeten lo que con ellos se manda. Para este propósito, y también para repeler a un enemigo extranjero, podrán exigir un determinado tributo con esta condición: que si no resulta suficiente, puedan fijar otra cantidad tras reunirse de nuevo en asamblea. ¿Quién no ve en una ciudad así constituida que la asamblea que prescribe esas cosas tiene un poder absoluto? Por lo tanto, si la asamblea continúa reunida, o de cuando en cuando fija un lugar y fecha de reunión, ese poder suyo permanecerá constante. Pero si los componentes de la asamblea se disuelven, la ciudad se disolverá con ellos y todo volverá al estado de guerra; si no, es que en alguna parte ha quedado un poder capaz de castigar a los que violan las leyes, quienquiera que sea el que esté en posesión de

permite hablar así, consagrar la unión de marido y mujer quizá pertenezcan solamente al oficio de los clérigos; todo lo demás, es decir, quién, cuándo y mediante qué contratos pueden realizarse los matrimonios, pertenece a las leyes de la ciudad.

dicho poder; lo cual no podrá hacerse sin un poder absoluto. Pues a quien por derecho se le haya dado ese poder de reprimir con castigos a los ciudadanos que él quiera tiene una fuerza mayor que no puede concederse a ningún otro ciudadano.

18. Es, pues, evidente que en toda ciudad hay algún hombre, o concejo, o tribunal que tiene tanto poder sobre cada ciudadano en particular como cada hombre tiene sobre sí mismo fuera del estado civil, es decir, un poder supremo y absoluto, sólo limitado por el vigor y las fuerzas de la ciudad misma, y por ninguna otra cosa en el mundo. Pues si su poder fuese limitado, esa limitación debería proceder de algún poder mayor. Porque quien prescribe límites debe tener un poder más grande que el de quien se ve constreñido por dichos límites. Ahora bien, ese poder que prescribe límites, o bien carece él mismo de límites, o es a su vez constreñido por algún otro poder mayor que él; y procediendo de este modo llegaremos finalmente a un poder que no tiene otro límite que el que es *terminus ultimus* de las fuerzas de todos los ciudadanos juntos. Ese poder es llamado *mando supremo;* y si dicho poder se le ha encomendado a un concejo, *concejo supremo;* mas si se le ha dado a un hombre, tal hombre será llamado *señor supremo de la ciudad*. En cualquier caso, las notas que acompañan a ese mundo supremo son éstas: hacer y abrogar leyes; determinar la guerra y la paz; conocer y juzgar todas las controversias, ya por sí mismo o mediante jueces nombrados por él; elegir a todos los magistrados, ministros y consejeros. Por último, si hay algún hombre que por derecho puede realizar alguna acción que nadie, además de él, puede realizar legalmente, ese hombre habrá obtenido el poder supremo. Pues sólo la ciudad misma puede hacer lo que legalmente no puede ser hecho ni por uno ni por muchos ciudadanos. Por lo tanto, quien puede hacer estas cosas está haciendo uso del derecho de la ciudad y es el poder supremo.

19. Casi todos los que comparan la ciudad y sus ciudadanos con un hombre y sus miembros dicen que quien tiene el poder supremo en la ciudad es, con relación a toda la ciudad, lo que la cabeza de un hombre es con relación al resto de ese hombre. Mas, por lo que ya se ha dicho, queda de manifiesto que quien es dotado de un poder así, ya sea un individuo o unas cortes, tiene con la ciudad una relación que no es como la que existe entre la cabeza y el resto del cuerpo, sino como la que existe entre el alma y el cuerpo. Porque es gracias al alma por lo que un hombre tiene una voluntad, es decir, por lo que puede querer o no querer. Una corte de consejeros, o un consejero, de cuyo consejo el jefe supremo (si es uno solo) hace uso en asuntos de gran importancia, puede compararse a la cabeza, pues la función de la cabeza es aconsejar, y la del alma es mandar.

20. Como el mando supremo es constituido por virtud de los contratos que cada ciudadano particular o súbdito hace con el vecino, y como todos los contratos, al recibir su fuerza de las partes contratantes, también la vuelven a perder y se disuelven por acuerdo mutuo entre dichas partes, quizá algunos deduzcan de esto que por acuerdo entre todos los ciudadanos se puede eliminar a la autoridad suprema. De ser correcta esta inferencia, no puedo ver qué peligro podría suponer legalmente para los jefes supremos. Pues como se supone que cada uno [de los ciudadanos] se ha obligado a otro, si uno de ellos rehúsa hacer aquello a lo que se han obligado todos los demás, seguirá obligado aunque no quiera. Tampoco puede ningún hombre, sin cometer injuria contra mí, hacer aquello que por contrato conmigo se obligó a no hacer. Pero es inimaginable que alguna vez ocurra que todos los súbditos juntos, con excepción de uno, se unan en contra del poder supremo. Los jefes supremos, por tanto, no deben temer ser despojados de su autoridad con derecho alguno. Sin embargo, si se concediera que su derecho dependiese solamente del contrato que cada ciudadano hace con otro ciu-

dadano, podría fácilmente suceder que con falsa apariencia de legalidad fuesen despojados de tal poder. Pues cuando los súbditos son convocados, ya sea por el mando de la ciudad o de una manera sediciosa, muchos hombres piensan que el consenso de todos está contenido en los votos de la mayoría -lo cual es, en realidad, falso. Pues no es de naturaleza el que el consenso de la mayoría sea aceptado como consenso de todos, y tampoco es ello verdad en los motines. Pero procede de la institución civil y es válido y verdadero cuando ese hombre o asamblea que tiene el poder supremo, reuniendo a sus súbditos, por razón de su alto número, concede a quienes han sido elegidos el poder de hablar en nombre de quienes les han elegido; y tomará la voz de la mayoría en aquellos asuntos que se hayan sometido a discusión, como si en efecto fuese la voz de todos. Pero es inimaginable que el que tiene el mando supremo reúna a sus súbditos con la intención de que éstos disputen su derecho a mandar, a menos que, abrumado por el peso de su cargo, declare en términos inequívocos que renuncia y abandona el gobierno. Ahora bien, como la mayoría de los hombres, a causa de su ignorancia, no sólo toman el consenso de la mayoría, sino también el de una exigua minoría (con tal de que coincida con su propia opinión), como si fuera el de toda la ciudad, podrá muy bien parecerles que la autoridad suprema puede con derecho ser abrogada si ello se hace en una gran asamblea de ciudadanos y con el voto de la mayoría. Mas sucede que aunque un gobierno sea constituido mediante contratos de hombres particulares con hombres particulares, su derecho no depende solamente de esa obligación; hay otra atadura con respecto al que manda. Pues cada ciudadano, al establecer un pacto con su vecino, dice así: *Transfiero mi derecho a esta tercera persona, con tal de que tú también le transfieras el tuyo*; y en virtud de este acuerdo, ese derecho que cada hombre tenía antes y que consistía en hacer uso de sus facultades para su propio provecho queda ahora transferido a un hombre o a

un concejo, para que se logre así el beneficio de todos. Por los contratos mutuos que cada uno ha hecho con el otro, por la cesión de derecho que cada hombre está obligado a ratificar en favor de aquel que manda, el gobierno se ve sostenido gracias a una doble obligación por parte de los ciudadanos: la primera es la que éstos deben a sus conciudadanos; la segunda, la que deben a su príncipe. Por consiguiente, no hay súbditos, por muchos que sean, que puedan con derecho alguno despojar de su autoridad a quien ostenta el mando principal, a menos que tengan también su consentimiento.

Capítulo 7
De las tres clases de gobierno: democracia, aristocracia, monarquía

1.–Hay tres clases de gobierno: democracia, aristocracia y monarquía. 2.–La oligarquía no es una clase de gobierno civil distinta de la aristocracia; tampoco es la anarquía un tipo de gobierno en absoluto. 3.–Que una tiranía no es un gobierno que difiera de una monarquía. 4.–No puede formarse un Estado mixto con estos tipos de gobierno que han quedado arriba mencionados. 5.–Que la democracia queda disuelta si no se prescriben ciertos días y lugares de reunión. 6.–En una democracia, los intervalos entre las fechas de reunión deben ser cortos; si no, la administración del gobierno debe encomendarse a alguien. 7.–En una democracia, los particulares contratan con otros particulares obedecer al pueblo; el pueblo no está obligado a ningún hombre. 8.–Por qué actos se constituye una aristocracia. 9.–En una aristocracia, los nobles no hacen contrato alguno, ni están obligados a ningún ciudadano o al pueblo en conjunto. 10.–Los nobles deben necesariamente tener sus reuniones fijas. 11.–Por qué actos se constituye una monarquía. 12.–Que el monarca no se obliga contractualmente a nadie por la autoridad que ha recibido. 13.–Un monarca tiene siempre la máxima capacidad de ejercer todos los actos que se requieren para gobernar bien. 14.–Qué clase de pecado es, y qué tipo de hombres son culpables de él, cuando la ciudad no cumple su función con respecto a los ciudadanos, ni los ciudadanos con respecto a la ciudad. 15.–Un monarca constituido sin limitación de tiempo puede elegir a sus sucesores. 16.–De los monarcas por tiempo limitado. 17.–Un monarca que retiene su derecho a gobernar no puede, por muchas promesas que

haga, entenderse que ha abandonado su derecho a utilizar los medios necesarios para el ejercicio de su autoridad. 18.-Por qué medios se libera un súbdito de su sujeción.

1. Ya hemos hablado de una ciudad por institución *in genere*. Diremos ahora algo de sus especies. La diferencia entre los tipos de ciudades se establece en razón de la diferencia entre las personas a quienes se encomienda el mando supremo. Este poder puede encomendarse a *un hombre*, a *un concejo* o a unas *cortes* compuestas de muchos hombres. Un concejo de muchos hombres consta o bien de todos los ciudadanos en la medida en que cada uno de ellos tiene derecho al voto y un interés, si así lo quiere, en el manejo de los grandes asuntos, o bien de una parte solamente. De aquí surgen tres clases de gobierno: una, cuando el poder reside en un concejo en el que todos los ciudadanos tienen derecho a votar, y entonces la llamamos una *democracia*. La otra clase se da cuando el poder reside en un concejo en el que no todos tienen derecho al sufragio, sino sólo una parte; y a esta [clase de gobierno] la llamamos una *aristocracia*. La tercera es aquella en la que la autoridad suprema descansa en una sola persona; y en ese caso la llamamos una *monarquía*. En la primera clase, al que gobierna se le llama δῆμος, es decir, el *pueblo;* en la segunda, los *nobles;* en la tercera, el *monarca*.

2. Aunque los escritores políticos antiguos introdujeron otros tres tipos de gobierno opuestos a éstos, a saber, la *anarquía* o confusión como algo opuesto a la *democracia*, la *oligarquía* o mando de unos pocos como algo opuesto a la *aristocracia* y la *tiranía* como algo opuesto a la *monarquía*, lo cierto es que no se trata de tres clases distintas de gobierno, sino de tres títulos diversos dados por quienes estaban descontentos con el régimen de gobierno, o con los que gobernaban. Porque los seres humanos, cuando asignan nombres, no suelen limitarse a significar las cosas tal y como éstas son en sí mismas, sino también sus propias pasiones:

amor, odio, ira, etc. De lo cual viene a suceder que lo que un hombre llama una *democracia* otro lo llama una *anarquía*; lo que para uno es una *aristocracia*, otro estima que es una *oligarquía*; y a quien uno llama *rey* otro le llama *tirano*. De modo que, como vemos, estos nombres no se aplican a diversas clases de gobierno, sino que expresan las *diversas opiniones* de los súbditos con respecto al que tiene el poder supremo. Pues, en primer lugar, ¿quién no se da cuenta de que la *anarquía* se opone igualmente a todas las formas de gobierno arriba mencionadas? ¿Y qué diferencia existe entre una *oligarquía*, que significa el gobierno de unos *pocos* o *grandes del país*, y una *aristocracia*, que es el gobierno de los *mejores* o *más principales*, excepto la que proviene de los hombres mismos, los cuales no estiman igualmente una misma cosa, y lo que a unos les parece *óptimo* a otros les parece *pésimo*?

3. Un *reino* y una *tiranía* no son clases diversas de gobierno, aunque sea difícil persuadir de esto a los hombres que se dejan llevar por sus pasiones. Los hombres, aunque preferirían tener el Estado sujeto a una persona en vez de a muchas, no creen que están bien gobernados a menos que el gobierno se ajuste a sus propios juicios. Hemos, pues, de descubrir, recurriendo a la razón y no a las pasiones, cuál es la diferencia entre un rey y un tirano. Digamos, antes que nada, que no difieren en que el tirano tenga un mayor poder, pues no puede concedérsele un poder mayor que el poder supremo. Tampoco difieren en que el uno tiene un poder limitado y el otro no; pues aquel cuya autoridad es limitada no es rey, sino que el rey es el súbdito que le limita. Por último, no difieren tampoco en la manera en que han adquirido el poder; pues si en una democracia o gobierno democrático algún ciudadano se apodera por la fuerza del poder supremo y gana después el consentimiento de todos los ciudadanos, se convierte en el legítimo monarca; si no, es un enemigo, no un tirano. [Un rey y un tirano], por tanto, sólo difieren en el modo de

ejercer el poder; y así, se dice que es un rey quien gobierna bien, y que es un tirano el que no. El caso, pues, queda resumido en esto: que cuando hay un rey legítimamente constituido en su gobierno, si a sus súbditos les parece que gobierna bien y de acuerdo con su gusto, le darán el apelativo de *rey;* si no, le considerarán un *tirano.* De lo cual deducimos que un *reino* y una *tiranía* no son formas diversas de gobierno, sino que uno y el mismo monarca recibe el nombre de *rey* como señal de honor y reverencia hacia él, y el de *tirano* a modo de contumelia y reproche. Pero lo que con frecuencia encontramos que se dice contra los tiranos en los libros tuvo su origen en los escritores griegos y romanos cuyo gobierno fue en parte democrático y en parte aristocrático; y por lo tanto les resultaban odiosos no sólo los tiranos, sino también los reyes.

4. Hay quienes piensan que, desde luego, tiene que haber en la ciudad un mando supremo; pero dicen que si ese mando reside sólo en un hombre o concejo, de ello se seguirá que todos los ciudadanos habrán de ser esclavos. Para evitar esto, imaginan que puede haber una forma de gobierno compuesta de esas tres clases de que hemos hablado, y diferente de cada una en particular. A esta forma la llaman *monarquía mixta,* o *aristocracia mixta,* o *democracia mixta,* según sea una de estas tres modalidades de gobierno más prominente que las demás. Por ejemplo, el nombramiento de magistrados y el arbitraje de la guerra y la paz corresponderían al rey, la judicatura a los lores, y la contribución de dinero al pueblo; y a todos juntos, la potestad de hacer leyes. Un Estado así se llamaría con verdad una *monarquía mixta.* Mas aunque fuera posible que existiese un Estado así, en nada contribuiría a aumentar la libertad del súbdito. Pues mientras todos estén de acuerdo, cada ciudadano en particular es tan súbdito como es posible serlo; pero si no están de acuerdo, el Estado volverá a una guerra civil y al derecho privado a la espada, lo cual, ciertamente, es mucho peor que

cualquier sujeción. Pero que no puede haber un tal tipo de gobierno* ha quedado suficientemente demostrado en el capítulo anterior, artículos 6-12.

5. Veamos ahora lo que hacen los constituidores en la constitución de cada forma de gobierno. Quienes se juntan con la intención de erigir una ciudad son, casi por el acto mismo de reunirse, una democracia. Pues en el hecho de reunirse voluntariamente se supone que están obligados a observar lo que determine la mayoría; lo cual, mientras la convención dura, o es convocada para ciertos días y lugares, constituye una democracia clara. Pues esa asamblea, cuya voluntad es la voluntad de todos los ciudadanos, tiene la autoridad suprema; y como en esta asamblea se supone que cada hombre tiene derecho a que se oiga su voz, se sigue de ello que es una democracia, según la definición que se ha dado en el primer artículo de este capítulo. Pero si se marchan y deshacen la asamblea, y no determinan el día y lugar en que volverán a reunirse, el bienestar público vuelve a la anarquía y el pueblo regresará al mismo estado en que se encontraba antes de que se formase la asamblea, es decir, un estado en el que todos los hombres guerrean entre sí. El pueblo, por tanto, retiene el poder supremo, sólo si se señalan públicamente el día y el lugar de la reunión a que pueda acu-

* La mayoría de los hombres conceden que un gobierno no debería estar dividido, pero les gustaría que fuese moderado y restringido por algunos límites. Ciertamente es razonable que así fuese; pero si estos hombres, cuando hablan de moderar y limitar, quieren decir dividir, están razonando muy a la ligera. Yo, por mi parte, preferiría, desde luego, que no sólo los reyes, sino todas las demás personas dotadas con suprema autoridad, se controlaran a sí mismas para no cometer errores, y que, atendiendo a sus responsabilidades, se contuvieran dentro de los límites de las leyes naturales y divinas. Pero quienes razonan como antes se ha dicho, estarían limitando y restringiendo el poder principal con el poder de otros; lo cual, no puede ser sin que aquel que establezca los límites tenga necesariamente una parte de poder que les permita hacerlo. Y el gobierno entonces queda realmente dividido, no moderado.

dir cualquiera. A menos que esto sea públicamente sabido y determinado, puede que la gente se reúna en fechas y lugares diferentes, es decir, formando facciones, o que no se reúna en absoluto. Y en ese caso no será ya δῆμος, es decir, *el pueblo*, sino una multitud disoluta a la que no puede atribuirse ninguna acción o derecho. Dos cosas, pues, determinan una democracia: una, la perpetua convocatoria de asambleas, hace que se forme δῆμον, *el pueblo;* la otra, una pluralidad de voces, τὸ κράτος o *el poder*.

6. Asimismo, no será suficiente para que el pueblo mantenga su supremacía tener ciertas fechas y lugares de reunión conocidos, a menos que los intervalos entre las reuniones sean lo bastante breves como para que en el entretanto no ocurra alguna cosa que, al faltar el poder, ponga a la ciudad en peligro; si no, debe encomendarse la autoridad suprema a algún hombre o concejo durante los intervalos. Pues si no se hace así, faltará esa cautelosa atención y cuidado que se requieren para la defensa y paz de los hombres; y, como consecuencia, la ciudad no merecerá el nombre de tal, porque, por falta de seguridad, cada hombre que reside en ella volverá a recuperar su derecho a defenderse a sí mismo como mejor le parezca.

7. La democracia no se constituye por un contrato entre particulares y el *pueblo*, sino por pactos mutuos de cada hombre particular con cada otro hombre. Pero de esto resulta, en primer lugar, que las personas contratantes deben preexistir antes que el contrato mismo. Mas el *pueblo* no aparece antes de que se constituya el gobierno; hasta entonces no es una persona, sino una multitud de personas individuales. De lo cual se deduce que entonces no pudo establecerse contrato alguno entre el pueblo y el súbdito. Ahora bien, si después que ese gobierno se ha constituido el súbdito hace algún contrato con el pueblo, es un contrato en vano. Porque el pueblo contiene dentro de su propia voluntad la voluntad de ese súbdito al cual se supone que tiene que estar obligado;

y por tanto, puede desobligarse cuando le dé la gana: está de hecho libre de obligación. Pero, en segundo lugar, que las personas individuales establecen contratos entre sí puede ser inferido de esto: que en vano se habría constituido una ciudad si los ciudadanos no hubiesen sido obligados por contratos a hacer u omitir lo que la ciudad ordenara que debía ser hecho u omitido. Debe, pues, entenderse que tales contratos fueron necesarios para el establecimiento de la ciudad; pero ningún contrato puede hacerse (como ya se ha mostrado) entre el súbdito y el pueblo; de ello se sigue que los contratos deben hacerse entre ciudadanos individuales, es decir: contratos en que cada hombre promete someter su voluntad a la voluntad de la mayoría, a condición de que los demás también hagan lo mismo. Es como si cada uno dijera: renuncio a mi derecho por tu bien, y se lo doy al pueblo, a condición de que también tú renuncies a tu derecho para bien mío.

8. Una *aristocracia* o concejo de nobles dotados de autoridad suprema recibe su origen de una democracia, la cual renuncia a su derecho en favor de ella. Esto debe entenderse así: ciertos hombres que se distinguen de otros por la eminencia de sus títulos, por la nobleza de sangre o por alguna otra característica son propuestos al pueblo y son elegidos por una pluralidad de voces. Una vez elegidos, todo el derecho del pueblo o ciudad es transferido a ellos, de tal modo que cualquier cosa que el pueblo pudiera hacer antes, puede con derecho hacerlo ahora esta corte de nobles elegidos. Cuando esto sucede, es claro que el pueblo, considerado como una persona, no tiene ya la suprema autoridad al haber sido ésta transferida a dichos nobles.

9. Igual que en una democracia el pueblo está libre de toda forma de obligación, así ocurre también con la corte de nobles en una aristocracia. Pues así como los súbditos, no contratando con el pueblo, sino entre ellos mismos, estaban obligados a todo lo que el pueblo hacía, también en este caso

están obligados a respetar ese acto del pueblo por el cual éste deposita su derecho de gobierno en manos de los nobles. Y esta corte [de nobles], aunque ha sido elegida por el pueblo, no está obligada por éste en ninguna cosa. Pues, una vez erigida, el pueblo queda inmediatamente disuelto, como se ha declarado más arriba; y la autoridad que tenía como persona se desvanece por completo. De lo cual se deduce que la obligación que le era debida a la *persona* debe también desvanecerse y perecer con ella.

10. La *aristocracia*, igual que antes la *democracia*, debe tener en cuenta lo siguiente: primero, que sin asambleas fijadas para ciertas fechas y lugares, en las cuales pueda reunirse la corte de nobles, la corte ya no es tal cosa, sino sólo una multitud disoluta sin ningún poder supremo. Segundo, que las fechas de reunión no pueden estar separadas por largos intervalos sin perjuicio para el poder supremo, a menos que la administración sea transferida a algún hombre. Las razones por las que esto ocurre son las mismas que han quedado expuestas en el artículo quinto.

11. Lo mismo que una *aristocracia*, una *monarquía* se deriva del poder del *pueblo*, el cual transmite su autoridad a un hombre. Debemos aquí entender que *ese* hombre, ya sea por el nombre que se le da o por alguna otra señal, se presenta como alguien que sobresale por encima de todos los demás, y que por una pluralidad de voces, todo el derecho del pueblo es transferido a él; hasta tal punto, que cualquier cosa que el pueblo podía hacer antes de elegir a este hombre puede hacerlo ahora dicho hombre con respecto a cualquier asunto, al habérsele elegido. Una vez que la elección ha tenido lugar, el pueblo ya no es una *persona*, sino una ruda multitud, pues sólo fue *persona* cuando tenía el mando supremo, el cual ha sido ahora transferido por el pueblo a un solo hombre.

12. Y, por lo tanto, tampoco el monarca se obliga a nadie por el mando que recibe. Pues lo recibe del pueblo, y éste,

como se ha mostrado más arriba, desde el momento en que cede el mando, deja de ser una *persona;* mas cuando la *persona* desaparece, desaparece también toda obligación hacia esa *persona*. Los súbditos, por tanto, están obligados a prestar obediencia al monarca en virtud de esos contratos por los que se habían obligado mutuamente a observar todo lo que el pueblo les mandase, es decir, obedecer al *monarca* si éste ha sido constituido por el pueblo.

13. Pero una monarquía difiere de una *aristocracia* o una *democracia* principalmente en esto: que en éstas debe haber ciertas fechas y lugares establecidos para la deliberación y consulta de asuntos de gobierno, es decir, para ejercer efectivamente esa labor de gobierno en todo tiempo y lugar. Pues el pueblo o los nobles, al no ser *una persona natural*, deben necesariamente tener sus reuniones. El *monarca*, que es uno por naturaleza, en todo momento está capacitado para ejercer su autoridad.

14. Como ya hemos declarado más arriba (artículos 7, 9, 12) que quienes poseen el *mando supremo* no se obligan contractualmente a ningún hombre, de ello se sigue necesariamente que no pueden hacer *injuria* a los súbditos. Pues una *injuria*, según la definición dada en el capítulo 3, artículo 3, no es otra cosa que un incumplimiento de contrato; y por lo tanto, allí donde los contratos no entran en juego, no puede haber injuria. Sin embargo, el pueblo, los nobles y el monarca pueden transgredir de modos diversos otras leyes de naturaleza, ya sea por crueldad, iniquidad, contumelia y otros vicios semejantes; pero estas transgresiones no caen bajo la estricta y exacta noción de *injuria*. Pero si el súbdito no presta obediencia al poder supremo, podrá decirse con propiedad que ha sido *injurioso*, tanto para con sus conciudadanos (pues cada hombre ha pactado con cada otro hombre obedecer) como para con su *gobernador principal*. Pues lo que hace [el súbdito desobediente] es retomar el derecho que había cedido al jefe, sin consentimiento de éste. Y en una

democracia o una *aristocracia,* si algo es decretado contra la *ley de naturaleza,* la ciudad misma, esto es, la persona civil, no peca, sino sólo aquellos ciudadanos por cuyos votos se hizo el decreto; pues el pecado es una consecuencia de la voluntad natural expresa, no de la [voluntad] política, que es artificial. Pues si fuera de otro modo, también pecarían aquellos a quienes disgustó el decreto. Pero en una *monarquía,* si el *monarca* hace algún decreto contra las *leyes de naturaleza,* él mismo es el que peca; porque en él, la voluntad civil y la natural son una y la misma.

15. El pueblo que va a constituir a un *monarca* puede darle la *supremacía,* o bien indefinidamente y sin limitación de tiempo, o por un plazo y tiempo determinados. Si es indefinidamente, hemos de entender que aquel que la recibe tiene el mismo poder que tenían quienes se la dieron. Y lo mismo que *el pueblo* pudo con derecho hacerle monarca, puede él hacer otro monarca. De tal modo que el monarca a quien se le da la supremacía indefinidamente no sólo recibe el derecho de *posesión,* sino también el de *sucesión;* y así, puede designar como sucesor a quien le plazca.

16. Pero si el poder se le da por un tiempo limitado, debemos considerar algo más que la mera cesión. Debemos mirar, primero, si el *pueblo* que cedió su autoridad se reservó algún derecho de reunirse en ciertas fechas y lugares, o no. Después, si el pueblo se ha reservado este poder, ha de considerarse si lo hizo de tal modo que pudiera reunirse antes de que expirara el tiempo que se le había asignado al monarca. En tercer lugar, si el pueblo se contentó con reunirse sólo cuando el monarca temporal lo deseara, y nada más. Supongamos ahora que *el pueblo* hubiese entregado su poder a algún hombre sólo mientras durase su vida; supongamos que, una vez hecho esto, cada miembro del concejo se hubiese ido de éste sin establecer ninguna orden acerca del lugar en el que el concejo debería reunirse otra vez tras la muerte del monarca, para llevar a cabo otra elección. En este caso, es

manifiesto por lo dicho en el artículo quinto de este capítulo que el *pueblo* deja de ser una *persona* y se convierte en una multitud disuelta, en la que cada uno tiene igual derecho, es decir, el derecho natural de reunirse con quien quiera en ocasiones diversas y en los lugares que mejor le plazcan, e incluso el de asignarse a sí mismo, si puede, el poder supremo y depositar la corona en su propia cabeza. Por lo tanto, cualquier monarca que tenga un mando limitado de este tipo está obligado por la *ley de naturaleza* indicada en el capítulo 3, artículo 8, a *no devolver mal por bien;* y debe hacer prudentemente las necesarias provisiones para que cuando él muera la ciudad no sufra una disolución. Debe, pues, o señalar un día y lugar determinados en los cuales los súbditos que lo deseen puedan reunirse, o nombrar un sucesor. Entre estas dos opciones elegirá la que, según su parecer, mejor conduzca al beneficio común del pueblo. Así pues, quien ha recibido el mando por el tiempo que dure su vida tiene un poder absoluto y le está permitido disponer la sucesión como él juzgue oportuno. En segundo lugar, si concedemos que *el pueblo* no dio por terminada la elección de su monarca antes de decretar una cierta fecha y lugar para reunirse después de su muerte, entonces, una vez fallecido el monarca, la autoridad recae sobre el pueblo, no en virtud de nuevos actos de los súbditos, sino en virtud de su derecho anterior. Pues todo el mando supremo, o *poder,* residía en el pueblo, pero su uso y ejercicio se habían depositado en el monarca temporal como en alguien que sólo recibe el beneficio, pero que no tiene el derecho. Mas si el *pueblo,* después de la elección de un *monarca temporal,* no abandona la asamblea sin antes determinar ciertas fechas y lugares de reunión durante el período que se le ha asignado (como los dictadores que en la antigüedad eran constituidos por el pueblo de Roma), entonces una persona así no debe ser tenida por monarca, sino por primer oficial del pueblo. Y si al pueblo le parece adecuado, podrá destituirle de su cargo an-

tes de que se cumpla el plazo. Así lo hizo el pueblo de Roma, al dar a Minucio, jefe de caballería, un poder igual al de Quinto Fabio Máximo [9], a quien antes el pueblo había hecho dictador. La razón de esto es que resulta inconcebible que el hombre o concejo que ostenta el máximo y más inmediato poder de actuar ostente dicho poder en tales condiciones que de hecho no sea capaz de ejercerlo; pues el mando no es otra cosa que el derecho de dar órdenes tan a menudo como la naturaleza lo permita. Por último, si el *pueblo*, habiendo declarado un *monarca temporal*, deja la asamblea tras acordar que no les estará legalmente permitido reunirse sin una orden del monarca, hemos de entender que el pueblo ha quedado inmediatamente disuelto, y que la autoridad del monarca que es así nombrado es absoluta; pues ya no está en la mano de los súbditos formar la ciudad de nuevo, a menos que quien tiene ahora la autoridad dé su consentimiento. Tampoco importa que el monarca haya quizá prometido reunir a sus súbditos en asamblea en ciertas fechas; pues ya no existe la *persona* a la que se hizo la promesa; y el que vuelva o no a existir es algo que queda a la discreción del monarca. Lo que hemos dicho de estos cuatro casos en los que un *pueblo* elige a un *monarca temporal* quedará más claramente explicado si los comparamos con el caso de un *monarca absoluto* que no tiene un claro heredero. Pues el pueblo es señor de súbdito hasta el punto de que no puede haber más heredero que el que él nombre. Además, los intervalos entre las reuniones de los súbditos pueden ser muy apropiadamente comparados a los ratos en los que el monarca duerme; pues

9. Muerto en 203 a.C. Llamado «Cunctator» ('Prudente', 'Irresoluto') por sus tácticas indecisas frente a Aníbal en el campo de batalla. Aunque había sido nombrado dictador, su creciente impopularidad entre los miembros del Senado se reflejó en el discurso de Marco Metilio, tribuno de la plebe, quien propuso que fuera desposeído de su poder absoluto en el campo de batalla y lo compartiese con Minucio (cf. Tito Livio, XXII, 25 y ss.).

en ambos casos, los *actos* de mando cesan, y el *poder* permanece. Y es más: disolver la asamblea de tal modo que no pueda reunirse otra vez es la muerte del *pueblo*, igual que dormir de tal modo que no haya despertar es la muerte de un hombre. Por lo tanto, así como un rey que no tiene heredero y se echa a dormir para no despertar jamás, esto es, muere, da de hecho la sucesión a la persona a quien encargó hacerse con la autoridad hasta que él despertase, así también el *pueblo* que elige un *monarca temporal* y no se reserva el derecho de reunirse en asamblea está de hecho entregándole todo el dominio de país. Y así como un rey que por alguna razón se va a dormir encarga a otro la administración de su reino y vuelve a retomar dicha administración cuando despierta, así también el pueblo que ha elegido a un *monarca temporal* y ha retenido el derecho de reunirse en un cierto día y lugar vuelve a recibir su supremacía en el día señalado. Y lo mismo que un rey que ha encomendado a otro el ejercicio de su autoridad mientras él mismo está despierto puede recuperar el poder siempre que quiera, así también el *pueblo* que se reúne con derecho durante el tiempo que se le ha asignado al *monarca temporal* puede, si así lo desea, privar al monarca de su autoridad. Por último, el rey que encomienda su autoridad a otro mientras él mismo duerme, y no puede despertar hasta que ese otro lo consienta, pierde inmediatamente su poder y su vida; y de igual modo, el pueblo que ha dado el poder supremo a un monarca temporal de tal manera que dicho pueblo no pueda reunirse en asamblea sin que el monarca lo ordene se disuelve por completo, y el poder permanece en manos de aquel a quien el pueblo ha elegido.

17. Si el monarca *promete* algo a uno o a varios súbditos, la consecuencia de lo cual es que el ejercicio de su poder puede sufrir perjuicio, esa *promesa* o *pacto*, tanto si se ha hecho bajo juramento como si no, es nulo. Pues todo *pacto* es una transferencia de derecho, lo cual, según lo que se ha dicho en el artículo cuarto del capítulo segundo, requiere signos ade-

cuados y apropiados de que así quiere hacerlo el que lo transfiere. Pero quien suficientemente da a entender que es su voluntad retener los fines, también está renunciando a los medios necesarios para alcanzar esos fines. Ahora bien, el que ha prometido dejar algo que es necesario para el *poder supremo* y sin embargo retiene el poder mismo está dando suficientes señales de que sólo prometió aquello en la medida en que le fuese posible retener el poder sin lo que prometió. Toda vez, por tanto, que es manifiesto que lo que se promete no puede cumplirse sin perjuicio para el poder, es como si esa promesa no se hubiera hecho, es decir, no tiene efecto.

18. Hemos visto cómo los súbditos, dictándolo la naturaleza, se han obligado, mediante pactos mutuos, a obedecer al poder supremo. Ahora veremos por qué medios viene a suceder que quedan liberados de estos lazos de obediencia. Esto sucede, en primer lugar, por *abdicación;* es decir, cuando un hombre abandona su *derecho al mando* pero no lo transfiere a ningún otro. Pues lo que se abdica de este modo queda abiertamente expuesto a todos por igual, a disposición del primero que pueda agarrarlo. De lo cual se sigue otra vez, por derecho natural, que cada súbdito puede arreglárselas como mejor le convenga para procurar su preservación. En segundo lugar, si el reino cae en poder del enemigo de tal manera que no puede ofrecérsele ya resistencia alguna, hemos de entender que aquel que antes tenía la autoridad suprema ahora la ha perdido; pues cuando los súbditos han hecho todo lo posible para impedir caer en manos del enemigo ya han cumplido con ello los pactos de obediencia que habían hecho entre sí. Y lo que, una vez conquistados, prometan de entonces en adelante para evitar así la muerte deben intentar cumplirlo con no menos empeño. En tercer lugar, en una monarquía (pues una democracia y una aristocracia no pueden caer), si no hay sucesor, todos los súbditos quedan eximidos de sus obligaciones; pues ningún

hombre se supone que ha de atarse sin saber a quién, pues, de hacerlo, le sería imposible cumplir nada. Y de estos tres modos todos los súbditos pueden librarse de la sujeción civil y volver a esa libertad que tienen los hombres de hacer todas las cosas, es decir, al estado natural y salvaje; pues el estado natural es al estado civil (quiero decir que la libertad es a la sujeción) lo que la pasión es a la razón, o lo que una bestia a un hombre. Asimismo, cada súbdito puede legalmente ser librado de su sujeción por voluntad de quien tiene el poder supremo, si éste le hace cambiar de lugar; lo cual puede ser hecho de dos maneras: o con permiso, como cuando alguien obtiene licencia para residir en otro país, o por mandato, como ocurre con el que es desterrado. En ambos casos el súbdito se libera de las leyes del país que ha dejado, porque ahora está obligado a observar las del otro.

Capítulo 8
De los derechos de los señores sobre sus siervos

1.–Qué son un señor y un siervo. 2.–La distinción entre siervos de confianza que disfrutan de su libertad natural, y esclavos que sirven encarcelados o con grilletes. 3.–La obligación de un siervo proviene de la libertad que le es concedida por su señor. 4.–Los siervos que están encadenados no están obligados a su amo por contrato alguno. 5.–Los siervos no tienen derecho de propiedad frente a su señor. 6.–El señor puede vender a su siervo, o traspasarlo por testamento. 7.–El señor no puede ser injurioso para con su siervo. 8.–Quien es señor del señor, también es señor de los siervos de éste. 9.–Por qué medios son liberados los siervos. 10.–El dominio sobre las bestias es por derecho natural.

1. En los dos capítulos anteriores hemos tratado de un gobierno *institutivo* o *constituido* como algo que tiene su origen en el consentimiento de muchos, los cuales se han obligado entre sí mediante un contrato y un acto de confianza mutua. Ahora sigue lo que puede decirse acerca de un gobierno *natural*, el cual puede también llamarse *adquirido*, pues es el que se obtiene mediante el poder y la fuerza natural. Pero debemos saber, en primer lugar, por qué medios puede obtenerse el derecho de dominio sobre las personas humanas. Allí donde se obtiene ese derecho, hay como una especie de pequeño reino; pues ser un *rey* no es otra cosa que

tener dominio sobre muchas personas. Así, una gran familia es un reino, y un pequeño reino es una familia. Volvamos de nuevo al estado de naturaleza y consideremos a los hombres como si éstos hubieran brotado de la tierra y repentinamente, como si fueran hongos, hubiesen llegado a la madurez sin ningún tipo de contacto entre ellos. Sólo hay tres modos en los que puede tenerse dominio sobre la persona de otro. El primero es si, por un contrato mutuo hecho entre los individuos mismos para lograr la paz y su autodefensa, dichos individuos renuncian a su poder y se lo entregan voluntariamente a un hombre o a un concejo de hombres; de esto ya hemos hablado. El segundo tiene lugar cuando un hombre es hecho prisionero en la guerra, o es vencido, o por alguna otra razón no se fía ya de sus fuerzas; y a fin de evitar la muerte, promete su *servicio* al conquistador o al partido más fuerte, es decir, promete hacer cualquier cosa que se le mande. En contratos así, el bien que recibe quien ha sido vencido o es inferior en fuerza es que se le concede conservar su vida, la cual podía haberle sido quitada en virtud del derecho a la guerra que existe en el estado natural de los hombres; pero a cambio de ese bien, él promete su servicio y obediencia. En virtud, por tanto, de esta promesa, el vencido debe al vencedor un servicio y obediencia absolutos, excepto en lo que repugna a las leyes divinas; pues quien se obliga a obedecer los mandatos de un hombre antes de saber lo que este hombre le va a mandar, está totalmente obligado, sin restricción, a cumplir las órdenes que se le den, sean éstas las que fueren. Ahora bien, quien se ata de este modo es un *siervo;* y aquel a quien se ata de esta manera es llamado *señor*. En tercer lugar, también hay un derecho sobre la persona de un hombre, que se adquiere por generación. De este tipo de adquisición hablaremos en el capítulo siguiente.

2. Todo aquel que es apresado en guerra y se le perdona la vida no se supone que ha pactado con su señor. A ninguno de estos presos se le confía la libertad natural suficiente para

que pueda, si así lo desea, escapar, o abandonar su servicio, o maquinar alguna fechoría contra su señor. De hecho éstos sirven encarcelados o con grilletes y, por lo tanto, no reciben el nombre de *siervos*, sino la peculiar denominación de *esclavos*. Incluso hasta el día de hoy *un serviteur*, y *un serf* o un *esclave*, tienen significados distintos.

3. Por tanto, la obligación de un *siervo* para con su amo no proviene de haberle perdonado éste la vida, sino más bien del hecho de que no lo tiene encadenado o encarcelado. Pues toda obligación se deriva de un contrato, y allí donde no hay confianza no puede haber contrato, como se ha mostrado en el capítulo 2, artículo 9, donde se define un contrato como la promesa de aquel en quien se confía. Hay, por consiguiente, una confianza que acompaña el beneficio de haber perdonado la vida, en virtud de la cual el *señor* concede al *siervo* una libertad corporal. De tal modo que si no hubiesen operado los lazos contractuales, el siervo no sólo podría haber escapado, sino que también habría matado al amo que preservó su vida.

4. Por consiguiente, aquellos *siervos* que están aprisionados en un calabozo o con grilletes no caen bajo la definición de *siervo* que se ha dado más arriba. Pues [los siervos encadenados] no sirven por respeto a un contrato, sino para no sufrir [la muerte]. Y, por lo tanto, si huyen o matan a su *señor*, no están cometiendo ofensa contra las leyes de naturaleza. Pues el hecho de encadenar a un hombre es clara señal de que quien lo encadena supone que el encadenado no está ligado a ninguna otra obligación.

5. El señor no tiene menos dominio sobre un siervo que no está encadenado, que sobre otro que lo está; porque tiene un poder supremo sobre ambos, y puede decir de sus siervos lo mismo que de cualquier otra cosa animada o inanimada: *esto es mío*. De lo cual se sigue que todo aquello que el siervo tenía antes de su servidumbre, después se convierte en propiedad de su señor, y que cualquier cosa que el siervo haya

conseguido la ha conseguido para su señor. Porque quien puede con derecho disponer de la *persona* de un hombre puede ciertamente disponer también de todas aquellas cosas de las que dicho hombre dispone. No hay, pues, nada que un siervo pueda retener contra la voluntad de su señor; sin embargo, tiene, por disposición de su señor, propiedad y dominio sobre sus bienes en cuanto que un siervo puede conservarlos y defenderlos contra la invasión de los otros siervos. Y esto, por lo mismo que se ha dicho antes: que un súbdito no tiene nada *suyo* contra la voluntad de la autoridad suprema, si bien cada súbdito tiene propiedades frente a los otros súbditos.

6. Como el siervo mismo y todo lo que le pertenece son de su señor, y como por derecho natural todo hombre puede disponer de lo suyo de la manera que guste, el señor puede vender, dar en prenda o traspasar por testamento el dominio que tiene sobre su siervo, según su gusto y parecer.

7. Asimismo, lo que antes se ha demostrado acerca de los súbditos en un gobierno *institutivo*, esto es, que quien tiene el poder supremo no puede nunca decirse que comete injuria contra su súbdito, es también verdad aplicado a los *siervos*, pues éstos han sometido su voluntad a la voluntad del *señor*. De lo cual se desprende que cualquier cosa que éste haga se hace por voluntad de sus siervos, y, por consiguiente, no puede cometerse injuria alguna contra ellos, pues ellos mismos así lo quieren.

8. Mas si ocurre que el *señor*, ya sea por cautiverio o por sujeción voluntaria, se convierte en *siervo* o *súbdito* de otro, ese otro no sólo será ahora señor suyo, sino también de sus *siervos:* señor supremo sobre éstos, señor inmediato sobre aquél. Ahora bien, como no sólo el siervo mismo, sino también lo que éste tiene, son posesión del señor, los siervos de éste pertenecerán ahora a ese hombre; y el señor mediato sólo podrá disponer de ellos en la medida en que le parezca bien al señor supremo. Y, por lo tanto, si alguna vez en los

gobiernos civiles el señor tiene un poder absoluto sobre sus siervos, se supone que éste se deriva del derecho de naturaleza, y no es constituido, sino pasado por alto, por la ley civil.

9. Un siervo es liberado de su servidumbre del mismo modo que un súbdito en un gobierno institutivo es liberado de su sujeción. En primer lugar, [un siervo es liberado] si es manumitido por su amo; pues el derecho sobre sí mismo que el siervo transfirió a su señor puede serle devuelto por éste. En segundo lugar, [un siervo es liberado] si el amo le despide, lo cual constituye un *destierro;* esto no difiere de la *manumisión* en el efecto, sino sólo en el procedimiento. En tercer lugar, si un siervo es hecho prisionero, su anterior servidumbre es abolida por la nueva; pues igual que ocurre con todo lo demás, los siervos pueden también adquirirse por actos de guerra; y en toda equidad el nuevo amo debe protegerlos como cosa suya. En cuarto lugar, un siervo puede ser liberado cuando su amo muere sin que se sepa quién va a ser su sucesor, por falta de testamento o heredero. Pues a ningún hombre debe considerársele obligado, a menos que sepa a quién debe prestar obligación. Por último, el siervo que ha sido encadenado o privado de su libertad corporal por cualesquiera otros medios queda liberado de aquella otra obligación contractual. Pues no puede haber contrato allí donde no hay confianza, ni puede violarse una confianza que no ha sido previamente otorgada. Pero el *señor* que sirve a otro no puede liberar a sus *siervos,* ya que éstos deben continuar bajo el poder del señor supremo; pues como ya se ha mostrado, dichos siervos no son suyos, sino que pertenecen al señor supremo.

10. Obtenemos derecho sobre las criaturas irracionales del mismo modo que sobre las personas humanas, es decir, mediante la fuerza y el poder natural. Porque si en el estado de naturaleza es legal para cualquiera, por razón de esa guerra de todos contra todos, someter e incluso matar hombres siempre que esto parezca redundar en nuestro bien, con mu-

cha mayor razón será también legal, en el caso de los brutos, reducir a éstos a servidumbre haciéndolos útiles mediante el arte de la doma o persiguiéndolos y destruyéndolos en guerra perpetua si son peligrosos y nocivos. Por lo tanto, nuestro dominio sobre las bestias tiene su origen en el *derecho de naturaleza*, no en el *derecho divino positivo*. Pues si tal derecho no hubiera existido antes de que se hiciesen públicas las Sagradas Escrituras, ningún hombre podría con derecho haber matado una bestia para alimentarse, excepto aquellas que hubieran sido designadas por expresa disposición divina; lo cual, ciertamente, hubiera sido muy duro para hombres a quienes las bestias podían devorar sin injuria, sin dárseles a ellos el poder de destruirlas. Así pues, si procede del derecho natural el que una bestia pueda matar a un hombre, de ese mismo derecho procede también el que un hombre pueda matar a una bestia.

Capítulo 9

Del derecho de los padres sobre sus hijos, y del gobierno patrimonial

1.–El dominio paternal no surge de la generación. 2.–El dominio sobre los infantes le pertenece a quien primero los tiene en su poder. 3.–El dominio sobre los infantes pertenece originalmente a la madre. 4.–El infante abandonado es de quien lo protege y cría. 5.–El hijo de una persona súbdita y de un jefe pertenece a quien tiene el mando. 6.–En una unión de hombre y mujer en la que ninguno de los dos tiene el poder de mandar sobre el otro los hijos son de la madre, a menos que por contrato o por ley civil se determine de otra manera. 7.–Los hijos no están menos sujetos a sus padres que los siervos a sus señores y que los súbditos a su ciudad. 8.–Del honor debido a los padres y señores. 9.–En qué consiste la libertad, y la diferencia entre súbditos y siervos. 10.–Existe el mismo derecho en un gobierno hereditario que en un gobierno institutivo. 11.–La cuestión acerca del derecho de sucesión pertenece sólo a la monarquía. 12.–Un monarca puede disponer el mando de su gobierno mediante testamento. 13.–O regalarlo, o venderlo. 14.–Si un monarca muere sin hacer testamento, debe siempre entenderse que su deseo era que otro monarca le sucediese. 15.–Y en particular alguno de sus hijos. 16.–Y un varón antes que una hembra. 17.–Y de los varones, los mayores antes que los menores. 18.–Y si no tiene descendencia, su hermano antes que todos los demás. 19.–Del mismo modo que los hombres se suceden en el poder, se suceden en el derecho a la sucesión.

1. *Sócrates es un hombre y, por lo tanto, es una criatura viviente*, es un razonamiento correcto; y es sobremanera evidente porque nada se necesita para reconocer la verdad de la conclusión, excepto que se entienda la palabra *hombre*. Porque la expresión *criatura viviente* está ya en la definición misma de *hombre*, y a todos les resulta evidente la proposición que se buscaba, a saber: *el hombre es una criatura viviente*. Pero la siguiente argumentación: *Sofronis es el padre de Sócrates y, por lo tanto, es su señor*, quizá constituya un razonamiento verdadero, pero no es evidente de suyo; pues la palabra *señor* no está contenida en la definición de *padre*. Es, pues, necesario, para hacer que la argumentación sea evidente, que de algún modo se presente de forma explícita la conexión entre *padre* y *señor*. Quienes hasta ahora han tratado de probar el poder que un padre tiene sobre sus hijos, no se han apoyado en más argumento que el de la *generación*, como si fuera de suyo evidente que aquello que es generado por mí, me pertenece. Este tipo de razonamiento sería igual al que estableciera que, dado un triángulo, es evidente de suyo, sin más argumentación, que la suma de sus ángulos equivale a dos rectos. Además, como el dominio absoluto, es decir, el poder supremo, es indivisible según la máxima de que ningún hombre puede servir a dos señores, y sin embargo deben concurrir dos personas, un varón y una hembra, en el acto de la generación, de ello se sigue que es imposible que el dominio se adquiera por generación solamente. Nos dedicaremos, pues, con la mayor diligencia, a averiguar en este lugar cuál sea el origen del *gobierno paternal*.

2. Es preciso, pues, que volvamos a ese estado de naturaleza en el que, por razón de la igualdad natural, todos los hombres que han alcanzado una edad madura son iguales. Allí, *por derecho de naturaleza*, el conquistador es señor del conquistado. Por consiguiente, el dominio sobre el infante corresponde, en virtud del *derecho de naturaleza*, a quien primero lo tiene

en su poder. Pero es evidente que el recién nacido está en poder *de la madre*, antes de estarlo en el de cualquier otra persona; hasta tal punto, que la madre puede con derecho, según lo que ella quiera, criar al hijo o abandonarlo a la suerte.

3. Si decide criarlo, se supone que, al ser el estado de naturaleza un estado de guerra, ella lo hace con la condición de que el niño, cuando crezca, no se convierta en enemigo suyo, es decir, que la obedezca. Pues como, por necesidad natural, todos deseamos aquello que se nos presenta como bueno, sería incomprensible que un hombre hubiera dado vida a otro en tales condiciones que éste, al ganar fuerza con los años, se convirtiera en su enemigo. Mas cada hombre es enemigo de cada otro hombre al que no obedece ni manda. Y así, en el estado de naturaleza, toda mujer que engendra hijos se convierte en *madre* y *señora*. El que algunos digan que en este caso, debido a la preeminencia de sexo, el *señor* es el *padre*, y no la *madre*, no significa nada. Pues la razón nos muestra la contrario, ya que la desigualidad entre sus fuerzas no es tanta como para que el hombre pueda obtener dominio sobre la mujer sin necesidad de guerra. Y la costumbre no contradice esto, pues las mujeres llamadas *amazonas* hacían antaño la guerra a sus adversarios y disponían de sus hijos como les parecía. Y en el día de hoy, existen varios lugares en los que las mujeres son investidas de la principal autoridad, y no son sus maridos los que disponen de sus hijos, sino ellas mismas, lo cual hacen, ciertamente, *por derecho de naturaleza*, ya que (como se ha mostrado) quien tiene el poder supremo no está atado en absoluto a las leyes civiles. Añádase a esto que, en el estado de naturaleza, no puede saberse quién es el *padre*, como no sea por el testimonio de la *madre*. El hijo, por tanto, será de quien la madre diga, y pertenecerá, consiguientemente, a ésta. De lo que se deduce que el dominio original sobre los *hijos* pertenece a la *madre*; entre los humanos, lo mismo que entre las demás criaturas, el parto viene tras la barriga.

4. El dominio puede pasar de la madre a otros, de diversas maneras. Primero, si deja y renuncia a su derecho *abandonando* al niño. Quien recoja y críe al niño así abandonado, tendrá sobre él el mismo dominio que antes tenía la madre. Pues esa vida que la madre le había dado, no simplemente por *tenerlo*, sino por *alimentarlo*, se la quita ahora al haberlo abandonado. De lo cual se sigue que la obligación que surgió de recibir el beneficio de la vida, queda anulada cuando el hijo es abandonado. Y ahora, el hijo recogido se lo debe todo a quien le recogió, el cual se convierte, en lo que a su educación se refiere, en su *madre*; y en lo que a prestar servicio se refiere, en su *señor*. Y aunque en el estado de naturaleza, en el cual todos los hombres tienen derecho a todas las cosas, la madre puede recuperar a su hijo en virtud del mismo derecho con el que cualquier otra persona podría también hacerlo, el hijo no puede con derecho transferirse a sí mismo a su madre.

5. En segundo lugar, si la madre es hecha prisionera, su hijo pasa a pertenecer a quien la apresó; porque quien tiene dominio sobre la persona, tiene también dominio sobre las pertenencias de esa persona, y también sobre su hijo, como se ha mostrado en el artículo quinto del capítulo anterior. En tercer lugar, si la madre es una súbdita bajo el gobierno que sea, quien tenga la autoridad suprema en ese gobierno tendrá también dominio sobre el hijo nacido de dicha madre; pues el jefe supremo es también señor de la madre, la cual está obligada a obedecerle en todas las cosas. En cuarto lugar, si una mujer, para vivir acompañada, se da a un hombre bajo la condición de que éste tenga el mando, el hijo que recibe su ser de la unión de ambas partes es *del padre*, en razón del mando que éste tiene sobre la *madre*. Pero si una mujer que ostenta el mando tiene hijos de un súbdito, los hijos serán *de la madre*; pues de otro modo la madre no podría tener hijos sin detrimento de su autoridad. Y como regla general, si la unión entre hombre y mujer es tal que uno de los

dos se ha sometido al otro, los hijos pertenecerán al que tenga el mando.

6. Pero en el estado de naturaleza, si un hombre y una mujer acuerdan que ninguno de los dos esté sujeto al mando del otro, los hijos serán de la madre, a menos que pacten que sea de otro modo; y ello, por las razones que se han dado en el artículo tercero. Pues la madre puede mediante contrato disponer de sus derechos según le plazca, como se ha visto que hacen las amazonas, las cuales contratan con sus vecinos dar a éstos los *varones* que hayan sido engendrados, reteniendo las *hembras* para sí. Pero en un gobierno civil, si existe un contrato matrimonial entre un hombre y una mujer, los hijos son del *padre*; pues en todas las ciudades constituídas de *padres* que gobiernan a sus familias, y no de *madres*, el mando doméstico corresponde al hombre; y un contrato así, si se realiza de acuerdo con las leyes civiles, se llama matrimonio. Pero si sólo acuerdan acostarse juntos, los hijos podrán ser, o bien del *padre*, o bien de la *madre*, según lo que dicten las diferentes leyes civiles de cada ciudad.

7. Ahora bien, como, por lo dicho en el artículo tercero, *la madre es originalmente señora de sus hijos*, y de ahí, por derecho derivado, puede serlo el padre o alguna otra persona, de ello resulta evidente que los hijos no están menos sujetos a quienes les alimentan y educan, que los siervos a sus señores y los súbditos a aquél que ostenta el gobierno supremo; y que un padre no puede ser injurioso para con su hijo mientras éste se encuentre en su poder. Un hijo se libra de sujeción del mismo modo que lo hacen un súbdito y un siervo. Pues la *emancipación* es lo mismo que la *manumisión*, y la *abdicación* lo mismo que el *destierro*.

8. El *hijo emancipado* o el *siervo liberado* tienen menos miedo de su *señor* y *padre*, al haber sido éstos privados de su poder natural y señorial sobre ellos; y en lo que se refiere al honor que se presta interna y sinceramente, les honran me-

nos que antes. Pues el *honor*, como se ha dicho en la sección anterior, no es otra cosa que la estimación del poder de otro, y, por lo tanto, quien tiene menos poder recibe siempre menos honor. Pero no debe entenderse que el *emancipador* quiso jamás igualar al *emancipado* consigo mismo, de tal manera que el emancipado no reconociese el beneficio que se le había concedido, y se comportara en todas las cosas como si fuese igual a su libertador. Debe, más bien, entenderse que quien es liberado de sujeción, ya se trate de un *siervo*, de un *hijo*, o de una *colonia*, ha de prometer seguir dando, por lo menos, esas muestras externas con las que los superiores eran honrados por sus inferiores. De lo cual se sigue que el precepto de *honrar a nuestros padres* pertenece a la ley de naturaleza, no sólo a título de *gratitud*, sino también a título de *acuerdo* o *pacto*.

9. Alguno preguntará: ¿cuál es, entonces, la diferencia entre un *hijo* o un *súbdito*, y un *siervo*? No sé yo de ningún autor que haya aclarado por completo qué es la *libertad* y qué la *esclavitud*. Por lo común, hacerlo todo conforme a nuestros deseos sin ser castigados por ello se piensa que es *libertad*; no poder hacerlo, se juzga que es *atadura*. Pero esa libertad absoluta no es posible cuando hay gobierno civil y cuando la humanidad vive en paz; pues no hay ciudad que no tenga un mando y una serie de restricciones impuestas por la ley. La *libertad*, si quisiéramos definirla, *no es otra cosa que una ausencia de obstáculos que impiden el movimiento*. Así, el agua que está contenida en un vaso no tiene libertad, porque el vaso mismo la impide salir afuera; mas si el vaso se rompe, el agua queda *liberada*. De igual modo, cada hombre tiene mayor o menor libertad, según tenga más o menos espacio en el que moverse; así, quien está encerrado en una prisión grande, goza de más libertad que quien lo está en una pequeña. Y un hombre puede que sea libre hacia un lado, y no lo sea hacia otro; así sucede con el viajero que está limitado por setos o vallas laterales, para

que no estropee las viñas o los sembrados de maíz que crecen a ambos lados del camino. Estos tipos de obstáculos son externos y absolutos; y en este sentido puede decirse que todos los *siervos* y *súbditos* son *libres* cuando no están encadenados o encarcelados. Hay otros obstáculos que son arbitrarios y que no impiden el movimiento de un modo absoluto, sino por accidente, *per accidens*, es decir, por elección nuestra; así, a quien está en un barco nada le impide que, si así lo desea, se arroje al mar. También aquí cuantos más modos de moverse tenga un hombre, mayor *libertad* tendrá. Y en esto consiste la *libertad* civil; pues ningún hombre, ya sea *súbdito, hijo* o *siervo*, se ve tan impedido por los castigos ordenados por *la ciudad, el padre* o *el señor*, por crueles que sean, que no pueda hacer todas aquellas cosas y utilizar todos los medios necesarios para la preservación de su vida y de su salud. Yo, por mi parte, no puedo ver qué razón puede tener para quejarse un simple *siervo*, si sus quejas se refieren únicamente a falta de *libertad*, a menos que considere que es un sufrimiento el que se le impida dañarse a sí mismo y se le procure esa vida que debido a la guerra, o a la desgracia, o a su propia indolencia, le había sido prohibida. Y no sólo se le da al siervo esa vida, sino también todo modo de sostenimiento y todo lo necesario para la conservación de su salud; y todo ello con la única condición de que se someta. Quien es reprimido por la amenaza de castigos que le impidan dar rienda suelta a todos sus deseos no es víctima de la opresión esclavizadora, sino gobernado y mantenido. Pero los súbditos libres y los hijos gozan de este privilegio que los siervos no tienen: que pueden desempeñar los cargos más honorables de la ciudad o de la familia, y también disfrutar de la posesión de más cosas superfluas. Y en esto radica la diferencia entre un *súbdito libre* y un *siervo*: en que es *libre* quien sirve a la ciudad solamente, y es *siervo* quien además sirve a un cosúbdito. Toda otra libertad constituye una excepción a las

leyes de la ciudad y corresponde sólamente a quienes están en el gobierno.

10. Un *padre* con sus hijos y siervos, convertido en persona civil en virtud de su jurisdicción paternal, recibe el nombre de *familia*. Esta *familia*, si por la multiplicación de los hijos y la adquisición de *siervos* llega a ser numerosa hasta el punto de no poder ser sometida sin que haya que probar suerte en el siempre incierto juego de la guerra, será llamada *reino hereditario*. El cual, aunque al haber sido adquirido por la fuerza difiere de una *monarquía constitutiva* en su origen y modo de constitución, tiene, una vez constituído, todas y las mismas propiedades {de la *monarquía institutiva*}, y el derecho de autoridad es el mismo en todo. De manera que no es necesario hablar del gobierno hereditario y del gobierno institutivo como cosas distintas.

11. Ya se ha dicho por qué derecho se constituyen las autoridades supremas. Debemos ahora decir brevemente en virtud de qué derecho pueden perpetuarse. El derecho por el que se perpetúan es llamado derecho de *sucesión*. Ahora bien, como en una *democracia* la autoridad suprema reside en el *pueblo*, siempre que siga habiendo súbditos la autoridad seguirá residiendo en la misma persona; pues el pueblo carece de sucesor. De igual manera, en una *aristocracia*, si uno de los nobles muere, los demás ponen otro en su lugar; y por lo tanto, a menos que todos mueran juntos, lo cual supongo que no puede suceder nunca, no hay sucesión. La pregunta, por tanto, acerca del derecho de sucesión tiene sólo lugar en una *monarquía absoluta*. Pues quienes ejercen el poder supremo por una temporada sólamente no son *monarcas* sino *ministros* de Estado.

12. Si un monarca dispone mediante testamento qué persona va a sucederle, la persona que él indique le sucederá. Pues al haber sido él nombrado por el *pueblo*, tendrá sobre la ciudad el mismo derecho que el pueblo tenía, como se ha mostrado en el capítulo 7, artículo 11. Si el pueblo puede ele-

girle a él, por ese mismo derecho puede él elegir a otro. Pues bien, en una *monarquía hereditaria* existen los mismos derechos que en una *institutiva*; de ahí que todo monarca pueda nombrar un *sucesor* mediante testamento.

13. Pero lo que un hombre puede transferir a otro mediante testamento, puede también, en virtud del mismo derecho, regalarlo o venderlo estando aún en vida. De modo que comoquiera que la potestad suprema decida transferir su poder, tanto si lo regala como si lo vende, la transferencia será legítima.

14. Pero si estando en vida no ha declarado su voluntad -ni mediante testamento ni de ninguna otra manera- acerca de quién le habrá de suceder, se supone, en primer lugar, que no le gustaría ver su gobierno reducido a la anarquía o a un estado de guerra, es decir, que no le gustaría la destrucción de sus súbditos. Pues de lo contrario estaría violando las leyes de naturaleza en virtud de las cuales estaba obligado a hacer todo lo necesario para preservar la paz. Además, si tal hubiera sido su voluntad, no le habría sido difícil declararlo abiertamente. En segundo lugar, dado que el derecho se transfiere según la voluntad del padre, hemos de juzgar acerca del *sucesor* según las señales que veamos en dicha voluntad. Hemos, pues, de entender que un monarca preferiría que sus súbditos viviesen bajo un gobierno *monárquico* antes que bajo ningún otro, pues él mismo, al gobernar monárquicamente, ha aprobado con su ejemplo ese tipo de gobierno y no lo ha condenado después ni de palabra ni de obra.

15. Es más: como por necesidad natural todos los hombres quieren más a aquellos de quienes reciben gloria y honor; y como todo hombre, cuando muere, recibe honor y gloria de sus hijos antes que del poder de ningún otro hombre, de ello deducimos que un padre prefiere a sus hijos antes que a ninguna otra persona. Debe, pues, asumirse que la voluntad del padre que muere sin testamento es que le suceda alguno de sus hijos.

16. Entre los hijos, los varones tienen preeminencia. Quizá al principio esto fue así porque, en general, aunque no siempre, están mejor preparados para la administración de los grandes asuntos, especialmente de los asuntos de guerra, pero después, cuando esto se convirtió en costumbre, porque dicha costumbre no encontró oposición. Y, por lo tanto, la voluntad del padre, a menos que alguna otra costumbre o señal claramente lo contradiga, ha de entenderse que favorece a los varones.

17. Ahora bien, como los hijos varones son iguales y el poder no puede dividirse, la sucesión recaerá en los mayores. Pues si existe alguna diferencia por razón de la edad, quien es mayor se supone que vale más, porque a juicio de la naturaleza quien tiene más años es el más sabio (y generalmente suele ser así). No puede seguirse otro criterio. Pero si a los hermanos se les valora igualmente, entonces la sucesión se decidirá *por sorteo*. Mas la *primogenitura* es un sorteo natural, según el cual el hermano mayor es ya el preferido; y no hay nadie que tenga el poder de juzgar mediante qué otra clase de suertes habrá que decidir la cuestión. Añado ahora que la misma razón que opera en favor del primer hijo varón nacido, opera en favor de la primera hembra.

18. Pero si [el monarca] no tiene descendencia, entonces el mando pasará a sus hermanos y hermanas, y ello por la misma razón que la que los hijos, de haberlos tenido, tendrían que haber sido los sucesores. Pues aquellos que por naturaleza son más próximos a nosotros se supone que son también más benevolentes. Y la sucesión habrá de pasar a los hermanos antes que a las hermanas, y a los más viejos antes que a los más jóvenes, por las mismas razones que se aducían en el caso de los hijos.

19. Por el mismo procedimiento por que los hombres se suceden en el poder, se suceden también en el derecho a la sucesión. Si el primer nacido muere antes que el padre, se entenderá que transfirió el derecho de sucesión a los otros

hijos, a menos que el padre lo decrete de otro modo. Consecuentemente, los sobrinos tendrán más derecho a la sucesión que los tíos. Digo que estas cosas serán así si la costumbre del lugar (la cual, si el padre no indica lo contrario, se estimará que es aceptada por éste) no lo impide.

Capítulo 10

Comparación entre las tres clases de gobierno, según los inconvenientes de cada una

1.–Comparación del estado natural con el civil. 2.–Las ganancias y pérdidas de quien gobierna corren parejas con las de sus súbditos. 3.–Elogio de la monarquía. 4.–No puede decirse que el gobierno monárquico sea malo porque un hombre tiene más poder que todos los demás. 5.–Rechazo de la opinión de quienes dicen que un señor y sus criados no pueden constituir una ciudad. 6.–Las exacciones son más gravosas bajo el mando del pueblo que bajo el monarca. 7.–Los súbditos inocentes encuentran menos detestable el castigo bajo un monarca que bajo el pueblo. 8.–Los individuos particulares no tienen menos libertad bajo un monarca que bajo el pueblo. 9.–No es desventaja para los súbditos el que no todos sean admitidos en las deliberaciones de interés público. 10.–Es imprudente encomendar a muchos las deliberaciones civiles, debido a la impericia de la mayoría de los hombres. 11.–Debido a su palabrería. 12.–Debido a las facciones. 13.–Debido a la inestabilidad de las leyes. 14.–Por falta de secreto. 15.–Estos inconvenientes van anejos a la democracia, pues los hombres se deleitan de modo natural cuando se les tiene por ingeniosos. 16.–Los inconvenientes de gobierno que proceden de un rey niño. 17.–El poder de los generales es señal evidente de la excelencia de la monarquía. 18.–En un Estado, la mejor situación es aquella en que los súbditos son la herencia del que gobierna. 19.–El gobierno aristocrático es mejor cuanto más se aproxima al gobierno monárquico, y peor cuanto más se aleja de él.

1. Ya se ha dicho lo que son una *democracia*, una *aristocracia* y una *monarquía*. Pero cuál de ellas es la que tiende más a

preservar la paz de los súbditos y a procurarles ventajas es algo que veremos comparándolas entre sí. Mas presentemos primero las ventajas y desventajas de una ciudad en general, por si acaso hay todavía algunos que piensan que es mejor que a cada hombre se le deje vivir como quiera que constituir una sociedad. Ciertamente, todo hombre que vive fuera del estado civil tiene una completa, si bien infructuosa, libertad. Porque aquel que por razón de su propia libertad hace todo lo que quiere debe también, por razón de esa misma libertad en otros, sufrir lo que los demás quieran hacer. Pero en una ciudad constituida, cada súbdito retiene para sí tanta libertad como le sea suficiente para vivir bien y con tranquilidad; y a los demás se les quita lo bastante como para que no sean temidos. Fuera de este estado civil, cada hombre tiene derecho a todo, pero no puede disfrutar de nada; dentro del estado civil, cada uno disfruta con seguridad de su derecho limitado. Fuera, cualquier hombre puede dañar o matar a otro; dentro, sólo uno puede hacerlo. Fuera, somos protegidos por nuestras propias fuerzas; dentro, por el poder de todos. Fuera, ningún hombre puede estar seguro de que disfrutará del producto de su trabajo; dentro, todos lo están. Por último, fuera de la sociedad civil dominan las pasiones, la guerra, el miedo, la pobreza, el abandono, la soledad, la barbarie, la ignorancia, la crueldad; dentro, las cosas que dominan son la razón, la paz, la seguridad, la prosperidad, la decencia, la convivencia, la elegancia, las ciencias y la benevolencia.

2. Aristóteles, en el capítulo catorce del libro séptimo de su *Política*, dice que hay dos clases de gobierno: la una tiende a beneficiar *al que gobierna* y la otra tiende a beneficiar a los *súbditos*. Es como si allí donde los *súbditos* son tratados con severidad hubiese un tipo de gobierno, y allí donde son tratados más benévolamente hubiese otro. Lo cual, en mi opinión, no puede sostenerse. Pues todos los beneficios y todas las pérdidas que tienen lugar en un gobierno afectan por

igual *al que gobierna* y al *súbdito*. Los daños que caen sobre algunos súbditos en particular por causa de su mala suerte, su insensatez, su negligencia, su pereza o su despilfarro pueden muy bien separarse de los daños que afectan al que gobierna. Pero aquéllos no se refieren al gobierno mismo, pues pueden darse bajo cualquier clase de gobierno, sea la que sea. Mas si los daños surgen a raíz de la institución de la ciudad, entonces puede decirse verdaderamente que son inconvenientes anejos al gobierno mismo; y en ese caso, dichos inconvenientes serán comunes al que gobierna y a sus súbditos, ya que sus beneficios son también comunes. El primero y mayor beneficio, la paz y la defensa, es tanto para el que gobierna como para el súbdito; pues ambos, a fin de defender su vida, hacen uso de todas las fuerzas de sus conciudadanos. Y en la mayor desgracia que puede recaer sobre una ciudad, a saber, la matanza de ciudadanos como consecuencia de la anarquía, todos, tanto el que manda como los súbditos, se ven igualmente afectados. Asimismo, si el que gobierna exige de sus súbditos vastas sumas de dinero, hasta el punto de que éstos no son capaces de mantenerse a sí mismos y a sus familias ni de conservar su fuerza y vigor corporal, la desventaja es tanto para el que gobierna como para los gobernados; pues por muchas riquezas que acumule el gobernante, no podrá conservarlas ni ejercer su autoridad sin el apoyo de los cuerpos de sus súbditos. Pero si no recauda más impuestos de los que se requieren para ejercer su poder de una manera debida, ello beneficiará igualmente a él y a sus súbditos, y contribuirá a la paz y defensa de todos. Tampoco es imaginable que el tesoro *público* se convierta en una carga para los súbditos *privados* y hasta llegue en ocasiones a privarlos de toda posibilidad de adquirir, ni siquiera con sus propias manos, lo necesario para mantener el vigor de sus cuerpos y almas. En casos así, el mal afectará a quien tiene el mando, y no será debido a un defecto congénito a la institución del gobierno (pues los súbditos pueden ser opri-

midos bajo toda forma de gobierno), sino a la mala administración de un gobierno bien establecido.

3. Que de las tres antedichas formas de gobierno *-democracia, aristocracia* y *monarquía-* la *monarquía* tiene la preeminencia se verá mejor si comparamos las ventajas e inconvenientes que surgen de cada una de ellas. Argumentos del tipo «*todo* el universo está gobernado por *un* Dios»; «los antiguos preferían el estado monárquico a cualquier otro, y daban a Júpiter el poder de gobernar sobre los demás dioses»; «en el principio de los asuntos de Estado y de las naciones, los decretos de los príncipes eran tomados por leyes»; «el gobierno paternal, instituido por Dios mismo en la Creación, era monárquico»; «los demás tipos de gobierno fueron constituidos por el artificio de los hombres*, de las cenizas de la *monarquía*, después que ésta había sido destruida por sediciones»; «el pueblo de Dios estaba bajo la jurisdicción de reyes», etc. Argumentos de esta clase, digo, aunque mantienen que la *monarquía* es la forma de gobierno más eminente, lo hacen mediante ejemplos y testimonios, y no con razonamientos sólidos. Por consiguiente, no los tendremos en cuenta.

* Parece que los antiguos que compusieron la fábula de Prometeo apuntaban hacia esto. Decían que Prometeo, habiendo robado fuego del sol, formó un hombre de arcilla; y que por esta acción fue torturado por Júpiter con un perpetuo roer en su hígado. Lo cual viene a decir que, por intervención humana (significada aquí por Prometeo), las leyes y la justicia fueron por imitación tomadas de la monarquía; por virtud de lo cual, como el fuego que es apartado de su orbe natural, la multitud, siendo ésta como el polvo y la basura de los hombres, fue, por así decirlo, animada y convertida en una persona civil, la cual recibe el nombre de aristocracia o democracia. Pero el autor e instigadores de esto, los cuales podrían haber vivido tranquilamente bajo la jurisdicción de los reyes, se vieron disminuidos por lo que habían hecho; pues se dieron cuenta de que ahora estaban expuestos a alteraciones y se encontraban perpetuamente atormentados con cuitas, sospechas y disensiones.

4. Hay algunos que están descontentos al verse gobernados por *un solo* hombre, simplemente porque sólo es uno, como si fuera absurdo que sólo un hombre entre muchos destacara en poder hasta el punto de tener la potestad de disponer a su gusto de todos los demás. Estos descontentos, si pudieran, renunciarían a ser dominados por *un solo* Dios. Pero estas reservas en contra del gobierno de *uno* están motivadas por la envidia de ver a un hombre en posesión de lo que todos desean. Por la misma razón, a estos descontentos no les parecerá razonable el gobierno de *unos pocos*, a menos que ellos mismos formen parte de ese número o tengan esperanza de ser incluidos en él. Pues si no fuese razonable que no todos los hombres tuviesen igual derecho, sin duda que tampoco una aristocracia sería razonable. Mas como ya hemos mostrado que el estado de igualdad es el estado de guerra y que, en vista de ello, la desigualdad fue introducida por acuerdo general, esta desigualdad en virtud de la cual aquel a quien hemos dado voluntariamente más cosas disfruta de más no debe ya considerarse como cosa irrazonable. Por lo tanto, los inconvenientes que van anejos al gobierno de *un solo* hombre se refieren a su *persona*, y no al hecho de que sólo sea *uno*. Veamos, pues, qué es lo que acarrea más inconvenientes para el súbdito: si el mando de *un solo* hombre o el mando de *muchos*.

5. Pero primero hemos de refutar la opinión de quienes niegan que en absoluto sea una ciudad la que se compone de un número no muy grande de criados bajo un señor común. En el noveno artículo del capítulo quinto se define una ciudad como *una persona* compuesta de *muchos hombres* cuya voluntad, por lo que ellos mismos han acordado, ha de ser tenida por las voluntades de todos ellos, hasta el punto de que *dicha persona* pueda usar la fuerza y facultades de cada individuo en particular, en aras de la paz y seguridad públicas. Y por lo dicho en el mismo artículo del mismo capítulo, hay *una persona* cuando las voluntades de muchos están

contenidas en la voluntad de uno. Ahora bien, la voluntad de cada siervo está contenida en la voluntad de su señor, tal y como se ha declarado en el artículo quinto del capítulo octavo, a fin de que dicho señor pueda emplear todas las fuerzas y facultades de los suyos según su propio gusto y voluntad. De ello se sigue, por tanto, que ha de ser necesariamente una ciudad la que está constituida de *un señor y muchos siervos.* No puede aducirse ninguna razón en contra de esto, que no pueda esgrimirse igualmente contra una ciudad constituida por *un padre y sus hijos.* Pues para un padre que no tiene descendencia, los *siervos* son como sus *hijos,* ya que son su honor y salvaguarda. Y no están los *siervos* más sujetos a sus *señores* que los hijos a sus *padres,* como se ha manifestado en el artículo quinto del capítulo octavo.

6. Entre los motivos de queja que pueden tenerse contra la autoridad suprema, está el de que quien manda, además de los dineros que son necesarios para el gasto público, tales como el mantenimiento de ministros públicos, edificios, castillos para la defensa, gastos de guerra y un sostenimiento digno de su propia residencia, puede que exija otros más por mera codicia, con los cuales enriquecer a sus hijos, parientes, favoritos y aduladores. Reconozco que eso es un motivo de queja, pero digo también que este tipo de abuso está presente en toda clase de gobierno, si bien es más tolerable en una *monarquía* que en una *democracia.* Pues aunque el monarca enriquezca a sus parientes y amigos, éstos no pueden ser muchos porque el monarca es solamente uno. Pero en una *democracia,* ¡ved cuántos oradores poderosos rodean al pueblo y aumentan cada día, cuántos hijos, parientes, amigos y aduladores tienen que ser recompensados! Y cada uno de ellos no sólo desea hacer a sus familias tan poderosas y ricas como sea posible, sino hacer también que otros se sometan a ellas obligándoles con regalos y prebendas para poder así fortalecerse más ellos mismos. Un *monarca* puede casi siempre satisfacer a sus ministros y amigos sin que ello les

cueste a los súbditos, ya que dichos ministros y amigos no son muchos. Quiero decir que un monarca puede hacer eso sin robar a los súbditos de esos dineros que ha recaudado de ellos para atender las necesidades de la guerra y de la paz. En una *democracia*, donde son muchos los que hay que satisfacer, a los cuales se añaden constantemente otros nuevos, esto no puede hacerse sin que el súbdito sufra opresión. Aunque un *monarca* pueda promocionar a personas que no lo merecen, generalmente no lo hará; pero en una *democracia* se supone que *todos* los hombres populares lo hacen porque les es necesario. Si no, el poder de quienes promocionaran a hombres valiosos crecería tanto que no sólo serían de temer por los otros, sino también por la ciudad misma.

7. Otro motivo de queja es el que los hombres, por su perpetuo miedo a la muerte, tienen cuando consideran que quien gobierna tiene el poder supremo, no sólo para decidir qué castigos deben asignarse a las diferentes transgresiones, sino también para matar, en un arrebato de ira y de sensualidad, a súbditos inocentes que jamás han quebrantado las leyes. Y, ciertamente, esto es una grave ofensa bajo cualquier forma de gobierno, dondequiera que se dé; y es una ofensa intrínsecamente, no porque alguien pueda cometerla. Mas es una falta que proviene de quien gobierna, y no del sistema mismo de gobierno. Pues todos los actos cometidos por Nerón no son esenciales a la monarquía; y de hecho sucede que los súbditos son condenados injustamente con menos frecuencia bajo el *pueblo*. Porque los reyes sólo se muestran severos para con aquellos que, o bien les perturban con consejos impertinentes, o se oponen a ellos con palabras de reproche, o controlan sus voluntades; por otra parte, los reyes hacen que el exceso de poder que un súbdito pudiera tener sobre otro resulte inofensivo. De lo cual se sigue que, bajo un Nerón o un Calígula, ningún hombre puede sufrir injustamente, excepto quienes son conocidos del tirano, es decir, cortesanos y personas que ocu-

pan cargos eminentes, y ni siquiera todos ellos, sino sólo los que posean algo que el tirano quiera disfrutar. Quienes son ofensivos y contumeliosos son merecidamente castigados. Por lo tanto, quien en una *monarquía* vive una vida retirada, sea quien sea el que reine, estará fuera de peligro. Sólo los ambiciosos sufrirán; los demás estarán protegidos contra las injurias de los más fuertes. Pero en un dominio democrático, hay tantos Nerones como oradores que sepan adular al pueblo. Pues cada uno de ellos puede tanto como el *pueblo*, y se permiten los unos a los otros dar rienda suelta a su apetito, como si hubieran hecho secretamente este pacto: *perdóname a mí hoy, que yo te perdonaré mañana;* y así, dejan sin castigo a quienes, para satisfacer su codicia y sus odios personales, matan sin motivo a sus conciudadanos. Tiene que haber siempre un cierto límite en el poder privado, y si ese límite se excede, puede resultar pernicioso para el reino. Es, pues, necesario que los monarcas se cuiden de que el bienestar común no sea perjudicado por esto. Así, cuando el poder privado consistió en una superabundancia de riquezas, [los monarcas] lo disminuyeron mermando esos bienes; pero si el poder privado se manifestó en el hecho de recibir el aplauso popular, el partido poderoso, sin haber cometido más crimen, fue eliminado. La misma práctica tuvo lugar en las *democracias*. Pues los atenienses castigaban con diez años de destierro a los ciudadanos que eran poderosos solamente por el hecho de ser poderosos y aunque no fuesen culpables de crimen alguno; y en Roma, aquellos que buscaban, otorgando generosas prebendas, ganarse el favor del pueblo llano eran condenados a muerte por juzgarse que tenían la ambición de crear su propio reino. En esto, la *democracia* y la *monarquía* eran iguales, aunque diferían mucho en la fama que tenían. Porque la fama proviene del pueblo; y lo que es practicado por muchos es alabado por muchos. Así, una buena acción realizada por un *monarca* se dice que la hace porque envidia las virtudes

del pueblo, mas si el pueblo realiza lo mismo, ello será considerado como su regular forma de actuar.

8. Hay algunos que imaginan que la *monarquía* es más penosa que la *democracia,* porque hay menos libertad en aquélla que en ésta. Si por libertad entienden una exención de la sujeción que les es debida a las leyes, es decir, a los mandatos del *pueblo,* debe recordárseles que ni en una *democracia* ni en ninguna otra clase de gobierno existe una libertad así. Si lo que suponen es que la libertad consiste en que haya pocas leyes, pocas prohibiciones, siendo éstas tales que, de eliminarse, no podría haber paz, entonces niego que haya más libertad en la *democracia* que en la *monarquía;* pues, en verdad, la una es tan compatible como la otra con esa clase de libertad. Pues aunque la palabra *libertad* puede que se escriba con grandes letras sobre las puertas de una ciudad, no se significa con ella la libertad del *súbdito,* sino la libertad de la *ciudad* misma. Y no puede escribirse esa palabra con mayor derecho en la puerta de una ciudad gobernada por el *pueblo* que en la de otra gobernada por un *monarca.* Pero cuando hombres o súbditos particulares piden libertad, bajo el nombre de libertad no están, de hecho, pidiendo libertad, sino *poder;* aunque por falta de conocimiento apenas reparen en ello. Pues si cada hombre concediese a otro el mismo grado de libertad que él desea para sí, tal y como manda la ley de naturaleza, volveríamos a ese estado natural en el que todos los hombres pueden con derecho hacer todas las cosas. Lo cual, si lo supieran, ellos mismos lo aborrecerían por ser un estado de cosas mucho peor que cualquier clase de sujeción civil. Pero si lo que un individuo desea es tener su libertad mientras que los demás están sujetos, ¿qué está pidiendo sino tener *poder?* Pues quien está libre de ataduras de todo tipo es señor sobre aquellos que todavía continúan atados. Por lo tanto, los súbditos de un Estado *popular* no tienen más libertad que los súbditos de un Estado *monárquico.* Lo que les engaña es la igual participación en el

mando y en los puestos públicos. Pues allí donde la autoridad reside en el pueblo, los súbditos particulares participan de esa autoridad en cuanto que son partes del pueblo gobernante, y participan por igual en los cargos públicos en la medida en que tienen igual voz a la hora de escoger a sus magistrados y a sus ministros públicos. Y a esto, precisamente, se refería Aristóteles cuando hablaba de la costumbre de su tiempo que consistía en llamar erróneamente *libertad* a lo que en realidad era *poder* (*Política*, libro 6, capítulo 2): *En un Estado popular hay libertad por suposición; lo cual es una manera de hablar del ignorante, como si ningún hombre fuese libre fuera de este Estado.* De lo cual, incidentalmente, podemos colegir que aquellos súbditos que en una *monarquía* deploran su pérdida de libertad lo único que en realidad tienen que soportar es esto: no haber sido invitados a participar en el gobierno de Estado.

9. Pero quizá por esta misma razón algunos dirán que un Estado *popular* es mucho más preferible que uno *monárquico;* porque allí donde todos los hombres tienen mano en los asuntos públicos, disfrutan de la oportunidad de mostrar su saber, conocimiento y elocuencia a la hora de deliberar sobre cuestiones de la mayor dificultad e importancia; lo cual, por razón de ese deseo de alabanza que es consustancial a la naturaleza humana, es la cosa más deliciosa que les puede acaecer a quienes destacan en esas facultades y les parece que son superiores a los demás. Mas en una monarquía, este modo de obtener alabanza y honor le está prohibido a la mayor parte de los súbditos. Si esto no es una ofensa, ¿qué lo es? Pues yo os lo voy a decir: ver que la opinión de alguien a quien despreciamos es preferida a la nuestra; observar cómo nuestro saber es infravalorado ante nuestros propios ojos; hacer, sólo por arriesgarnos en un insignificante ejercicio de vanagloria, enemistades seguras (pues esto, ganemos o perdamos, es inevitable); odiar y ser odiados, sólo por una diferencia de opiniones; abrir a todos nuestros consejos y reco-

mendaciones secretas, sin propósito alguno y sin beneficio; descuidar los asuntos de nuestra propia familia: digo que éstas son las verdaderas ofensas. Pero estar ausente de una confrontación de ingenios, aunque esos combates sean del gusto de quienes se precian de elocuentes, no es una ofensa para ellos, a menos que digamos que es una ofensa impedir que luchen los hombres belicosos porque les encanta luchar.

10. Además, hay muchas razones que explican por qué las deliberaciones tienen menos éxito en grandes asambleas que en concejos más reducidos. Una de ellas es que para dar buen consejo en todas las cuestiones conducentes a la preservación de un Estado no sólo debemos tener buen conocimiento de los asuntos internos, sino también de los asuntos exteriores. Dentro de la propia nación, tenemos que conocer por qué medios el país es alimentado y defendido y de dónde pueden conseguirse dichos medios, qué lugares son los más apropiados para hacer de ellos guarniciones; mediante qué procedimientos pueden las tropas ser mejor reclutadas y mantenidas; qué sienten los súbditos con respecto al príncipe o a los gobernantes de su país, y otras muchas cosas de esta clase. Por lo que se refiere al extranjero, debe tenerse conocimiento del poder de cada país vecino, y de qué elementos consta; qué ventajas o desventajas podemos recibir de ellos; qué disposición tienen para con nosotros y entre ellos mismos y qué intercambios se dan diariamente entre unos y otros. Ahora bien, como son muy pocos los que en una gran asamblea de hombres entienden de estas cosas, al estar en su mayoría mal preparados, por no decir que son totalmente incapaces, ¿en qué podrán esos consejeros contribuir con sus impertinentes opiniones, como no sea creando meros obstáculos e impedimentos?

11. Otra razón por la que una gran asamblea no es tan idónea para ser consultada es ésta: que siempre que uno de sus miembros expresa su opinión, juzga necesario pronunciar un larguísimo discurso; y para ganarse la admiración de

su auditorio, embellece y adorna sus palabras con la mejor y más pulida forma de expresión. Ahora bien, la naturaleza de la elocuencia o palabrería es hacer que lo *bueno* y lo *malo*, lo *beneficioso* y lo *perjudicial*, lo *honesto* y lo *deshonesto*, parezcan más o menos de lo que realmente son, y hacer que parezca *justo* lo que es *injusto*, según lo que mejor se avenga con los propósitos del que habla. En esto es en lo que consiste la persuasión. Y aunque [los oradores] usan razonamientos, no se basan éstos en principios verdaderos sino en vulgares opiniones que han sido aceptadas y que son en su mayoría erróneas. Tampoco [los oradores] hacen el intento de que sus discursos se ajusten a las cosas de que hablan; lo que se proponen es más bien satisfacer las pasiones de quienes les escuchan; de lo cual viene a suceder que las opiniones no son expuestas según los dictados de la recta razón, sino de una cierta violencia mental. No reside esta falta en el hombre, sino en la naturaleza misma de la *elocuencia*, cuya finalidad es, como nos enseñan todos los maestros de retórica, no encontrar la verdad (a menos que sea por casualidad), sino la victoria, y cuya propiedad no es informar, sino fascinar.

12. La tercera razón por la que los hombres dan peor consejo en una gran asamblea es que de las asambleas surgen *facciones* en un Estado; y de las *facciones* provienen las sediciones y la guerra civil. Pues cuando oradores iguales combaten entre sí con opiniones y discursos contrarios, el vencido odia al vencedor y a todos los que están de su parte, como despreciando su consejo y sabiduría, y estudia todos los modos posibles de hacer ver que el consejo dado por sus adversarios es perjudicial para el Estado; pues de esta manera confía en recobrar para sí la gloria que antes se le había quitado. Además, cuando la diferencia de votos no es mucha y los vencidos albergan esperanzas de ganar unos cuantos más partidarios y conseguir la mayoría en otra sesión, los jefes de partido reúnen al resto y aconsejan a una parte cómo abrogar su juicio emitido anteriormente; y acuerdan ser los

primeros en la próxima asamblea, y qué va a decir y en qué orden va a hablar cada hombre, a fin de que el mismo asunto vuelva a someterse a discusión; de tal manera que lo que antes fue confirmado por el número de sus entonces adversarios presentes en la asamblea no tenga ahora efecto para ellos, al haberse descuidado y estar ausentes. Esta clase de industria y diligencia que *configura* la representación popular es lo que comúnmente se llama una *facción*. Pero cuando una *facción* es inferior en votos y superior (o no muy inferior) en poder, entonces lo que no puede obtener con maniobras de lenguaje lo intenta conseguir por la fuerza de las armas; y de este modo se llega a la guerra civil. Algunos dirán que estas cosas no ocurren necesariamente, ni a menudo. Mas también podrían decir, según eso, que los partidos principales no están necesariamente deseosos de vanagloria, y que apenas están en desacuerdo con respecto a las grandes cuestiones.

13. De esto se sigue que cuando el poder legislativo reside en asambleas como las que han sido descritas, las leyes han de ser necesariamente inconstantes; y cambian, no debido a la alteración de los asuntos mismos o a la cambiante condición de la mente humana, sino según lo que decida la *facción* que tenga la mayoría. De tal modo que las leyes flotan de aquí para allá, como si estuvieran sobre el agua.

14. En cuarto lugar, las decisiones tomadas en grandes asambleas tienen este inconveniente: que aunque es de gran importancia que sean mantenidas en secreto, a menudo son descubiertas por el enemigo antes de ser puestas en práctica; y son conocidas en el extranjero tan pronto como llegan a conocimiento del *pueblo* que gobierna en el propio país.

15. Estos inconvenientes que encontramos en las deliberaciones que tienen lugar en las grandes asambleas ponen de manifiesto que la *monarquía* es mejor que la *democracia*, ya que en una *democracia* se deja que los asuntos importantes sean discutidos en asambleas como las que hemos descrito,

cosa que no sucede en una *monarquía*. Ni es fácil que suceda. No hay razón para que un hombre no se ocupe de sus *asuntos privados* más que de los asuntos *públicos*, como no sea que en esto último encuentre la ocasión para manifestar su elocuencia, y ello le dé la reputación de ser ingenioso y sabio; y para que cuando vuelva a casa y esté rodeado de sus amigos, sus parientes, su esposa y sus hijos, disfrute y se sienta triunfador al ser aplaudido por su diestra actuación. Es como en la antigüedad ocurría con Marco Coriolano: que todo el placer que encontraba en sus acciones de guerra era ver lo mucho que a su madre le complacía oír las alabanzas que se le dedicaban. Pero si en una democracia el *pueblo* otorgase a una persona o a un pequeño grupo el poder de deliberar acerca de asuntos de guerra y de paz, contentándose con nombrar magistrados y ministros públicos, es decir, reteniendo esa autoridad pero sin participar en las responsabilidades de la administración, debe reconocerse que en este particular *democracia* y *monarquía* serían iguales.

16. Pero las ventajas e inconvenientes que pueden encontrarse en este o en aquel tipo de gobierno no dependen del gobierno mismo, o de que la administración de sus asuntos sea encomendada a uno en vez de a muchos, o a muchos en lugar de unos pocos. Pues el gobierno es el *poder*, y la administración del mismo es el *acto* de gobernar. Ahora bien, el *poder* es el mismo en todo tipo de gobierno; sólo difieren los *actos* es decir, las *acciones* y *movimientos* de un Estado, ya procedan de las deliberaciones de muchos o de unos pocos, de hombres bien dotados o de individuos impertinentes. De lo cual hemos de deducir que las ventajas o inconvenientes de un gobierno no dependen de aquel en quien reside la autoridad, sino de sus funcionarios; y por lo tanto, nada impide que el Estado pueda ser bien gobernado aunque el *monarca* sea una mujer, o un joven, o un infante, siempre que aquellos a quienes se les encomienda la administración de los asuntos públicos estén preparados para desempeñar su

cargo. Y el refrán que dice *¡Ay del país cuyo rey es un niño!* no significa que la condición de una monarquía sea inferior a la de un Estado popular, sino más bien que, por accidente, puede que sea inconveniente de un reino el que *el rey sea un niño,* ya que a menudo ocurre que muchos, por ambición y ansia de mando, se meten en los debates de interés público; y entonces el gobierno llega a ser administrado de una manera *democrática.* Y de ahí surgen esas desdichas que generalmente acompañan al *poder del pueblo.*

17. Es señal evidente de que la *monarquía* más absoluta es el mejor tipo de gobierno el que no sólo las monarquías, sino también aquellos Estados que están gobernados por el *pueblo* o por los *nobles,* dan el poder militar supremo a una sola persona, y de una manera tan absoluta que ya no cabe más. Hablando de lo cual, por cierto, hemos de hacer notar lo siguiente: que ningún rey puede dar a un general mayor autoridad sobre su ejército que la que él mismo pueda ejercer, por derecho, sobre todos sus súbditos. La *monarquía* es, pues, el mejor tipo de gobierno en los campamentos de guerra. Pero, ¿qué son muchos Estados sino otros tantos campamentos de hombres armados y de individuos dispuestos a guerrear entre sí? Dichos Estados, al no estar controlados por ningún poder que los someta a todos, disfrutan sólo de períodos de paz transitorios, algo así como treguas pasajeras; de tal modo que puede decirse que se encuentran, de hecho, en un estado de guerra.

18. Por último, como es necesario para nuestra preservación el que estemos sujetos a algún *hombre* o *concejo,* nada mejor que estemos sujetos a alguien cuyo interés sea precisamente nuestra seguridad y bienestar; y esto es lo que ocurre cuando somos la herencia del que manda. Pues todo hombre procura espontáneamente proteger su herencia. Mas las tierras y el dinero de los súbditos no son los únicos tesoros del gobernante; también lo son sus cuerpos y sus vigorosas mentes. Los cual será fácilmente admitido por quie-

nes consideran cuánto se valora el dominio sobre países más pequeños, y cuánto más fácil es que los hombres procuren dinero que el que el dinero procure hombres. Apenas encontraremos un ejemplo de un súbdito que, sin falta alguna por su parte, haya sido despojado de su vida y de sus bienes por su príncipe, solamente por querer éste abusar de su autoridad.

19. Hasta ahora hemos comparado el Estado *monárquico* con el *democrático;* nada hemos dicho sobre el Estado *aristocrático*. Mas, por lo que hemos dicho de los primeros, hemos de concluir que este último es el que es hereditario y se contenta con la elección de magistrados; es el que mantiene sus deliberaciones entre unos pocos, los cuales se supone que son los más capaces. Pues bien, el Estado *aristocrático* que más de cerca imita al gobierno *monárquico* y más se aparta del *democrático*, es mejor para los súbditos y más duradero que los demás.

Capítulo 11

Pasajes y ejemplos de la Escritura que se refieren a los derechos de gobierno y que concuerdan con lo que se ha dicho anteriormente

1.–El comienzo del gobierno institutivo proviene del consenso del pueblo. 2.–El poder de judicatura y las decisiones de guerra dependen del arbitrio del mandamás. 3.–Quienes tienen la autoridad suprema no pueden, por derecho, ser castigados. 4.–Que sin un poder supremo no hay gobierno, sino confusión. 5.–Los siervos e hijos deben a sus señores y padres obediencia absoluta. 6.–El poder absoluto de los príncipes queda probado por los más evidentes testimonios de la Escritura, tanto del Nuevo como del Antiguo Testamento.

1. En el artículo segundo del capítulo sexto hemos dicho que el origen del gobierno institutivo o político proviene del consenso de la multitud, de modo que todos los que no participan en dicho consenso deben ser considerados como enemigos. Tal fue el origen del gobierno de Dios sobre los judíos, instituido por Moisés (Éxodo 19, 5-8): *Si oís mi voz y guardáis mi alianza,* etc., *seréis para mí un reino de sacerdotes,* etc. *Y Moisés vino y llamó a los ancianos de Israel,* etc. *Y el pueblo todo entero respondió: Nosotros haremos todo cuanto ha dicho Yavé.* Tal fue también el origen del poder de Moisés bajo Dios, o su vicerregencia (Éxodo 20, 18-19): *Y todo el pueblo oía los truenos y el sonido de*

la trompeta, etc. [10]. *Y dijeron a Moisés: Háblanos tú, y te escucharemos.* Origen semejante tuvo el reino de Saúl. (1 Samuel 12, 12-13): *Y ahora, cuando habéis visto que Najas, rey de los hijos de Ammón, se ponía en marcha contra vosotros, me habéis dicho: No, que reine un rey sobre nosotros, cuando Yavé, vuestro Dios, era vuestro rey. Ahí tenéis, pues, el rey que habéis querido y habéis pedido.* Pero sólo hubo el consenso de la mayor parte, no de todos; pues hubo ciertos *hijos de Belial* que dijeron (1 Samuel 10, 27): *¿Éste va a salvarnos? Y despreciándole, no le hicieron presentes;* y aquellos que no se sumaron al consenso fueron ejecutados como enemigos. Y el pueblo le dijo a Samuel (1 Samuel 11, 12): *¿Quiénes son los que decían: Saúl va a reinar sobre nosotros? Entréganos a esas gentes para que les demos muerte.*

2. En el mismo capítulo sexto, artículos sexto y séptimo, he mostrado que todos los *juicios* y las *guerras* dependen del arbitrio y gusto de quien está investido con la autoridad suprema; es decir, que en una *monarquía*, será el monarca o rey. Y esto queda confirmado por el juicio mismo del pueblo. (I Samuel 8, 20): *Y así seremos como todos los pueblos; nos juzgará nuestro rey, y saldrá al frente de nosotros para combatir nuestros combates.* Y que también depende del arbitrio del rey lo que se refiere a los *juicios* y a todos aquellos asuntos sobre los haya alguna controversia acerca del *bien* y el *mal* queda confirmado por el testimonio del rey Salomón (1 Reyes 3, 9): *Da a tu siervo un corazón prudente para juzgar a tu pueblo y poder discernir entre lo bueno y lo malo.* Y también por el testimonio de Absalón (2 Samuel 15, 3): *No tendrás quien por el rey te oiga.*

3. Los reyes no pueden ser castigados por sus súbditos, como se ha mostrado más atrás en el duodécimo artículo del

10. Hobbes traduce: *Cunctus populus videbat voces et lampades / And all the people saw the thunderings and lightenings, and the noise of the trumpet. (N. del T.)*

capítulo sexto. El Rey David también lo confirma; el cual, aunque Saúl buscaba matarlo, refrenó su mano y no lo quiso matar; y se lo prohibió a Abisai diciéndole (1 Samuel 26, 9): *No lo mates. Quien pusiere su mano sobre el ungido de Yavé, ¿quedaría impune?* Y cuando David hubo cortado la orla del manto de Saúl, exclamó (1 Samuel 24, 6): *Líbreme Yavé de hacer cosa tal contra mi señor, el ungido de Yavé; poner mi mano sobre el que es ungido de Yavé.* Y leemos (2 Samuel 1, 15) que David ordenó que se matara al amalecita que había dado muerte a Saúl por el bien de éste.

4. Se dice lo siguiente en el sexto versículo del capítulo decimoséptimo del libro de Jueces: *No había entonces rey en Israel y hacía cada uno lo que bien le parecía.* Es como si allí donde no hubiese una *monarquía* se diera una *anarquía* o confusión de todas las cosas. Esto puede usarse como testimonio que da prueba de la excelencia de la monarquía por encima de todas las otras formas de gobierno, a menos que por la palabra *rey* pueda también entenderse *no sólo un hombre*, sino también una *corte*, siempre y cuando en ella resida el poder supremo. Mas aun tomándola en este sentido, seguirá siendo válida la aserción de que sin un poder supremo y absoluto (como hemos tratado de mostrar en el capítulo sexto), cada hombre tendría la libertad de hacer lo que le viniese en gana o lo que le pareciese justo; lo cual no es compatible con la preservación del género humano. Y, por lo tanto, en todo gobierno, cualquiera que éste sea, siempre ha de haber un poder supremo.

5. En el capítulo octavo, artículos 7 y 8, hemos dicho que los *siervos* deben prestar obediencia absoluta a sus *amos*, y en el capítulo noveno, artículo 7, que los hijos deben obediencia a sus *padres*. San Pablo dice lo mismo con respecto a los siervos (Colosenses 3, 22): *Siervos, obedeced en todo a vuestros amos según la carne, no sirviendo al ojo, como quien busca agradar a los hombres, sino con sencillez de corazón, por temor del Señor.* Y a propósito de los hijos se dice en Co-

losenses 3, 20: *Hijos, obedeced a vuestros padres en todo, que esto es grato al Señor.* Así como hemos de entender que la *obediencia absoluta* se aplica a todas aquellas cosas que no son contrarias a las leyes de Dios, así también hemos de entender en los citados pasajes de San Pablo que por la expresión *todas las cosas* quiere significarse todas las cosas *excepto las que son contrarias a las leyes de Dios.*

6. Pero a fin de no ir probando poquito a poco el derecho de los príncipes, recogeré ahora los testimonios que establecen su poder de una vez por todas, y la obediencia absoluta que le deben todos sus súbditos. Recojamos, primero, testimonios del Antiguo Testamento (Mateo 23, 2-3): *En la cátedra de Moisés se han sentado los escribas y fariseos. Haced, pues, y guardad lo que os digan.* «Guardad cualquier cosa que os manden» (dice Cristo); es decir, «Obedeced de una manera absoluta». ¿Por qué? Porque «se han sentado en la cátedra de Moisés», es decir, del *magistrado civil,* no de Aarón, el sacerdote. (Romanos 13, 1-2): *Todos habéis de estar sometidos a las autoridades superiores, que no hay autoridad sino por Dios, y las que hay, por Dios han sido ordenadas, de suerte que quien resiste a la autoridad resiste a la disposición de Dios, y los que la resisten se atraen sobre sí la condenación.* Ahora bien, como los poderes que existían en tiempo de San Pablo fueron ordenados por Dios, y todos los reyes de aquella época requerían una obediencia total y absoluta de sus súbditos, de ello se sigue que un poder tal fue ordenado por Dios. (1 Pedro 2, 13-15): *Por amor del Señor, estad sujetos a toda autoridad humana; ya al emperador como al soberano; ya a los gobernadores, como delegados suyos para castigo de los malhechores y elogio de los buenos. Tal es la voluntad de Dios.* Y también en la Epístola de San Pablo a Tito (cap. 3, 1): *Amonéstales que vivan sumisos a los príncipes y a las autoridades; que obedezcan a los magistrados,* etc. ¿A qué autoridades se refiere? ¿No eran las autoridades de aquellos tiempos las que requerían una obediencia absoluta? Y llegamos al

ejemplo del mismo Cristo, a quien el reino de los judíos pertenecía por derecho hereditario derivado del mismo David; pues cuando vivió como súbdito, pagó tributo al César y pronunció públicamente que tal tributo le era debido (Mateo 22, 21): *Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios.* Y cuando le plugo mostrarse como rey, requirió entera obediencia (Mateo 21, 2-3): *Id a la aldea que está enfrente, y luego encontraréis una borrica atada, y con ella el pollino; soltadlos y traédmelos; y si algo os dijeren, diréis: el Señor los necesita.* Esto lo hizo por el derecho que tenía de ser señor o rey de los judíos. Mas tomar las posesiones de los súbditos sólo *porque el señor las necesita* implica un poder absoluto. Los pasajes más evidentes del Antiguo Testamento son éstos: (Deuteronomio 5, 27): *Acércate tú y oye lo que te diga Yavé, nuestro Dios, y transmítenos a nosotros todo cuanto Yavé, nuestro Dios, te diga, y nosotros lo escucharemos y lo haremos.* La palabra *todo* implica absoluta obediencia. Y también lo que se le dijo a Josué (Josué 1, 16-18): *Ellos respondieron a Josué diciendo: Cuanto nos mandas lo haremos y adonde quieras que nos envíes iremos. Como en todo obedecimos a Moisés, así te obedeceremos a ti. Que quiera Yavé, tu Dios, estar contigo, como estuvo con Moisés. Quien rebelándose contra tus órdenes te desobedezca, morirá.* Y la parábola de la zarza (Jueces 9, 14-15): *Y dijeron todos los árboles a la zarza espinosa: Ven tú y reina sobre nosotros. Y dijo la zarza espinosa a los árboles: Si en verdad queréis ungirme por rey vuestro, venid y poneos a mi sombra, y si no, que salga fuego de la zarza espinosa y devore a los cedros del Líbano.* El sentido de estas palabras es que debemos dar nuestra aquiescencia a lo que digan quienes verdaderamente han sido constituidos reyes sobre nosotros, a menos que prefiramos ser consumidos por el fuego de una guerra civil. Pero la autoridad real es más particularmente descrita por el mismo Dios en 1 Samuel 8, 9 y ss.: *Dales a conocer los derechos del rey que reinará sobre ellos: Cogerá a vuestros hijos y los pondrá sobre*

sus carros, etc. *Tomará vuestros mejores campos, viñas y olivares, y se los dará a sus servidores,* etc. Es Dios mismo el que utiliza la expresión *los derechos del rey.* No hubo ningún hombre entre los judíos, ni siquiera el *sumo sacerdote,* que estuviese exento de esta obediencia. Pues cuando el rey Salomón le dijo al sacerdote Abiatar (1 Reyes 2, 26-27): *Tú merecías la muerte, pero yo no quiero hacerte morir ahora, por haber llevado el arca de Yavé delante de David, mi padre, y porque participaste en los trabajos de mi padre. Echó, pues, Salomón a Abiatar para que no fuese sacerdote de Yavé,* no puede probarse con ningún argumento que este acto disgustara a Yavé; tampoco leemos en ninguna parte que Salomón fuese reprobado por ello o que su persona resultara entonces siquiera un ápice menos aceptable a Dios.

Capítulo 12

De las causas internas que tienden a la disolución de un Estado

1.-Decir que juzgar acerca del bien y del mal es algo que pertenece a las personas privadas es una opinión sediciosa. 2.-Que los súbditos pecan al obedecer a sus príncipes, es una opinión sediciosa. 3.-Decir que el tiranicidio es legal es una opinión sediciosa. 4.-Es una opinión sediciosa decir que incluso quien ostenta el poder supremo está sujeto a las leyes civiles. 5.-Que el poder supremo puede dividirse es una opinión sediciosa. 6. -Que la fe y la santidad no se adquieren mediante el estudio y el razonamiento, sino que siempre son infundidas e inspiradas sobrenaturalmente, es una opinión sediciosa. 7.-Que los individuos particulares tienen título de propiedad o dominio absoluto sobre sus bienes es una opinión sediciosa. 8.-No saber cuál es la diferencia entre un pueblo y una multitud es estar preparando el terreno para la sedición. 9. -Demasiados impuestos, aunque sean justos y necesarios, disponen a los hombres a la sedición. 10.-La ambición dispone a los hombres a la sedición. 11.-También la esperanza de éxito. 12.-La elocuencia imprudente es la única facultad que se necesita para provocar sediciones. 13.-Cómo la estupidez de la gente común y la elocuencia de los ambiciosos se juntan para precipitar la disolución de un Estado.

1. Hasta aquí hemos hablado de mediante qué causas y pactos se constituyen los Estados, y qué derechos tienen los príncipes sobre sus súbditos. Ahora diremos brevemente

algo sobre las causas que pueden disolver dichos Estados, esto es, las razones de las sediciones. Así como en el movimiento natural de los cuerpos han de considerarse tres cosas, a saber, (1) la *interna disposición* por la que son susceptibles de que el movimiento se produzca, (2) el *agente externo* por el que un cierto y determinado movimiento puede de hecho ser producido y (3) la *acción misma,* así también en un Estado en el que los súbditos comienzan a agitarse en tumultos tres cosas se presentan a nuestra consideración: primero, las *doctrinas* y las *pasiones* contrarias a la paz, las cuales hacen que los ánimos adopten una determinada disposición; después, la cualidad y condición que solicita, reúne y dirige a aquellos así dispuestos para que tomen las armas y abandonen su anterior alianza; y tercero, la manera en que esto se lleva a cabo, o el *movimiento faccioso* mismo. Pero lo único y principal que los predispone a la sedición es que se les diga esto: *que el discernir lo que está bien de lo que está mal es algo que corresponde a cada individuo en particular.* Ciertamente, en el estado de naturaleza, donde cada hombre vive con igual derecho que los demás y no se ha sometido mediante pacto alguno al mando de otros, hemos de admitir que esto es verdad. De hecho, así lo hemos probado en el capítulo 1, artículo nueve. Pero en un Estado civil eso es falso. Porque ya se ha mostrado (capítulo 6, artículo 9) que las leyes civiles son las que establecen lo que está *bien* y lo que está *mal,* lo que es *justo* y lo que es *injusto,* lo que es *honesto* y lo que es *deshonesto.* Y el legislador es siempre la persona que tiene el poder supremo en el Estado, es decir, el monarca de una monarquía. La misma verdad ha quedado confirmada en el capítulo 11, artículo 2, con palabras de Salomón. Pues si los individuos particulares pudiesen perseguir el bien y evitar lo que está mal según sus propios criterios, ¿qué finalidad tendría la sentencia salomónica: *Da a tu siervo un corazón prudente para juzgar a tu pueblo y poder discernir entre lo bueno y lo malo?* Por consiguiente, como es

a los reyes a quienes corresponde decidir qué es lo que está bien y qué es lo que está mal, son perniciosos, aunque muy comunes, dichos como *sólo es rey el que actúa con justicia*, o *no debe obedecerse a los reyes, a menos que nos manden hacer cosas justas*, y otros muchos parecidos. Antes de que se estableciese gobierno alguno, lo *justo* y lo *injusto* no existían, pues su naturaleza depende siempre de lo que se mande. Toda acción es de suyo indiferente; que se convierta en *justa* o en *injusta* procede del derecho del magistrado. Por lo tanto, los reyes legítimos hacen justas las cosas que mandan, sólo por el hecho de mandarlas; y hacen injustas las cosas que prohíben, sólo por el hecho de prohibirlas. Pero los individuos particulares, cuando asumen ellos mismos la capacidad de distinguir entre lo que está *bien* y lo que está *mal*, están queriendo ser como reyes, lo cual no puede hacerse sin comprometer la seguridad del Estado. El más antiguo de los mandamientos de Dios (Génesis 2, 17) es éste: *No comerás del árbol de la ciencia del bien y del mal;* y la más antigua de las tentaciones diabólicas (Génesis 3, 5) es: *Seréis como Dios, conocedores del bien y del mal.* Y la reprimenda de Dios a Adán (versículo 11): *¿Y quién te ha hecho saber que estabas desnudo? ¿Es que has comido del árbol de que te prohibí comer?* Es como si estuviera diciendo: ¿cómo has venido a juzgar que la desnudez en la que a mí me pareció bien crearte es vergonzosa, sino porque te has arrogado el conocimiento del *bien* y del *mal?*

2. Lo que un hombre hace en contra de lo que le dicta su conciencia es pecado; pues cuando actúa así, está menospreciando la ley. Pero hemos de hacer aquí una distinción. Es un pecado mío aquello que, al cometerlo yo, creo que es falta exclusivamente mía; pero lo que yo creo que es pecado de otra persona, es posible que a veces yo lo haga sin que sea pecado por mi parte. Pues si a mí se me manda hacer algo que es pecado en quien me lo manda, y yo lo hago, y el que me manda es con derecho mi señor y rey, entonces yo no cometo

pecado alguno. Si yo hago la guerra por mandato de mi príncipe, no actúo injustamente aunque entienda que se trata de una guerra injusta; pero si rehúso hacer la guerra, arrogándome el conocimiento de lo que es justo e injusto, el cual es un tipo de conocimiento que sólo corresponde a mi príncipe, entonces sí estoy actuando injustamente. Quienes no observan esta distinción se sentirán forzados a pecar siempre que se les mande algo que es ilegal o que a ellos se lo parezca; pues si obedecen, estarán pecando contra su conciencia; y si no obedecen, estarán pecando contra el derecho. Si pecan contra su propia conciencia, declaran no tener miedo a los castigos del mundo venidero; y si pecan contra el derecho, están, al menos por lo que a ellos se refiere, aboliendo la sociedad civil en el mundo presente. Así pues, la opinión de quienes enseñan *que los súbditos pecan cuando obedecen aquellas órdenes del príncipe que les parecen injustas* es errónea y debe ser contada entre las doctrinas que son contrarias a la obediencia civil; y proviene de ese error original que hemos observado más arriba, en el capítulo anterior. Pues al apropiarnos el derecho de juzgar qué es lo que está *bien* y qué lo que está *mal*, damos ocasión a que tanto nuestra obediencia como nuestra desobediencia sean pecado.

3. La tercera doctrina sediciosa surge de la misma raíz. Es la doctrina que dice que el *tiranicidio es legal*. En el día de hoy es mantenida por muchos teólogos; y en la antigüedad lo fue por todos los filósofos: Platón, Aristóteles, Cicerón, Séneca, Plutarco y el resto de quienes se encargaron de mantener las anarquías de Grecia y de Roma; los cuales no sólo mantienen que el tiranicidio es legal, sino que es también digno de la mayor alabanza. Y bajo el título de *tiranos* incluyen no sólo a los monarcas, sino a todos los que ostentan el poder principal en cualquier clase de gobierno; pues no se limitan a llamar *tirano* a Pisístrato de Atenas, sino que también son llamados *tiranos* los Treinta que le sucedieron y que gobernaron juntos. Ahora bien: aquel a quien los hombres

quieren dar muerte *por ser tirano*, o tiene el mando con derecho, o sin él. Si lo tiene sin derecho, es un enemigo y se le puede dar muerte legalmente; mas entonces no debe hablarse de *matar a un tirano*, sino a un *enemigo*. Si tiene el mando con derecho, entonces hay lugar para la pregunta divina: *¿Quién te ha hecho saber que era un tirano? ¿Es que has comido del árbol de que te prohibí comer?* Pues, ¿porqué llamas *tirano* a quien Dios ha hecho *rey*, si no es porque tú, un individuo particular, estás arrogándote el conocimiento del *bien* y del *mal?* Considerándola bien, nos damos cuenta de cuán perniciosa es esta opinión para todo tipo de gobierno, especialmente para el gobierno *monárquico;* pues según dicha opinión, todo *rey*, ya sea bueno o malo, está expuesto a ser condenado por el juicio de otros, y asesinado por la mano de cualquier villano con intenciones criminales.

4. La cuarta opinión que atenta contra la sociedad civil es la de aquellos que mantienen que *quienes tienen el poder de gobierno están también sujetos a las leyes civiles.* En el artículo 14 del capítulo 6 se ha probado suficientemente la falsedad de esa opinión, con el argumento siguiente: que un Estado no puede obligarse ni a sí mismo ni a súbdito alguno. No puede obligarse a sí mismo porque ningún hombre puede obligarse, como no sea a otro; y no puede obligarse a ningún súbdito porque las voluntades particulares de los súbditos están contenidas en la voluntad del Estado; de tal manera que si el Estado se libra por completo de tal obligación, los súbditos también lo harán y, consecuentemente, el Estado será liberado. Mas lo que es verdad aplicado a un Estado debe serlo también aplicado a un hombre o a una asamblea de hombres que tengan la autoridad suprema; pues ellos constituyen un Estado, el cual no tiene otra entidad que la del poder supremo. Que la opinión mencionada no puede ser consistente con el ser mismo del gobierno resulta evidente si tenemos en cuenta que, de ser puesta en práctica, el conocimiento de lo que está *bien* y de lo que está *mal* es decir, la

definición de lo que va y de lo que no va contra las leyes, volvería a estar en manos de los individuos particulares. Cesará, por tanto, la obediencia siempre que se mande algo que parezca contrario a las leyes civiles, y con ello cesará también toda jurisdicción coercitiva. Sin embargo, este error tiene el apoyo de grandes pensadores como Aristóteles y otros, los cuales, aduciendo la debilidad de la naturaleza humana, suponen que el poder supremo, para mayor seguridad, debe encomendarse exclusivamente a las leyes. Mas estos pensadores parecen haber mirado muy superficialmente lo que es la naturaleza del gobierno cuando pensaron que el poder coactivo, la interpretación de las leyes y la promulgación de dichas leyes –poderes todos ellos que necesariamente corresponden al gobierno– debían dejarse por entero a las leyes mismas. Ahora bien, aunque los súbditos particulares puedan algunas veces discutir en un juicio y recurrir legalmente contra el magistrado, esto sólo ocurre cuando lo que se cuestiona no es lo que, siguiendo una cierta ley, ha declarado que quería hacer. Así, cuando siguiendo alguna ley se condena a un súbdito a la pena capital, la cuestión no es si el magistrado, en virtud de su poder absoluto, podía o no podía quitarle a dicho súbdito la vida, sino la de si cuando promulgó esa ley su voluntad era que el súbdito muriera; si la voluntad del magistrado fue que el súbdito debía perder la vida si violaba la ley, y no debía perderla si no la violaba. Por lo tanto, el que un súbdito pueda recurrir legalmente contra su magistrado no es prueba suficiente de que éste se vea obligado por sus propias leyes, pues nadie puede obligarse a sí mismo. Las leyes, por tanto, son hechas para Fulano y para Mengano, pero no para el que gobierna. Sin embargo, por ambición de los leguleyos, se ha hecho que las leyes no dependan para su ejecución de la autoridad del magistrado, sino de lo que decidan los inexpertos ciudadanos.

5. En quinto lugar, *que la autoridad suprema puede dividirse* es para los Estados una doctrina fatal en grado sumo.

Los hombres suelen dividir dicha autoridad de diferentes maneras. Algunos la dividen de modo que se le conceda la supremacía al poder civil en asuntos relativos a la paz y a los beneficios de esta vida, y sea transferida a otros en cuestiones referentes a la salvación del alma. Ahora bien, como la justicia es la cosa más necesaria de todas para alcanzar la salvación, sucede que los súbditos, al no medir la justicia según las normas de la ley civil (como deberían), sino según los preceptos y doctrinas de quienes con respecto al magistrado sólo son individuos privados o personas extranjeras[11], y por causa de un miedo supersticioso, no prestan a sus príncipes la obediencia debida, sin darse cuenta de que ese miedo les hace caer precisamente en lo que más temían. ¿Qué puede ser más pernicioso para un Estado que el que sus hombres, por miedo a los tormentos eternos, sean disuadidos de obedecer a sus príncipes, esto es, a sus leyes, o de ser justos? Hay también algunos que dividen la autoridad suprema concediendo el poder de hacer la guerra y la paz a uno a quien dan el nombre de *monarca*, pero concediendo a otros el poder de recaudar dinero. Ahora bien, como los dineros son los recursos necesarios de la guerra y de la paz, quienes así dividen la autoridad o bien no la dividen realmente en absoluto, y la ponen totalmente en manos de aquellos en cuyo poder está el dinero, aunque den el nombre de *monarca* a otro, o la dividen de verdad, y entonces disuelven el gobierno. Pues cuando la guerra es necesaria, no puede hacerse sin dinero; y tampoco puede preservarse sin dinero la paz pública.

6. Es doctrina común la que enseña *que la fe y la santidad no se adquieren por el estudio y la razón natural, sino que siempre son sobrenaturalmente inspiradas e infundidas en los hombres.* Mas si esto fuese verdad, no entiendo por qué debería mandársenos dar una explicación de nuestra fe, o por

11. Es clara la referencia implícita al Pontífice Romano. *(N. del T.)*

qué cualquier hombre que verdaderamente fuese cristiano no sería también profeta, o, finalmente, por qué no debería juzgar todo hombre acerca de lo que le conviene hacer y lo que debe evitar, basándose en su propia inspiración y no en los preceptos de sus superiores o en la recta razón, volviendo así a la situación en que cada individuo determina lo que está *bien* y lo que está *mal*, lo cual no puede concederse sin que ello acarree consigo la ruina de todos los gobiernos. Esta opinión[12] se ha extendido tanto a lo largo y a lo ancho de todo el mundo cristiano que el número de los que han apostatado de la razón natural ha llegado a ser casi infinito. Dicha opinión brotó de mentes enfermas que, habiéndose avituallado de una buena dosis de palabras sagradas como resultado de sus frecuentes lecturas de la Escritura, las conectaron de tal forma en su predicación que sus sermones, sin significar nada, les parecieron divinos a los ignorantes. Pues cuando se dicen insensateces con apariencia de habla divina, quien las pronuncia da necesariamente la impresión de estar inspirado por los cielos.

7. La séptima doctrina que se opone al gobierno es ésta: *que cada súbdito tiene dominio absoluto sobre los bienes que están en su posesión*; es decir, que su título de *propiedad* no sólo impide que sus conciudadanos disfruten de los mismos bienes, sino que también se lo impide al magistrado mismo. Lo cual no es verdad; pues quienes tienen un *señor* que les domina no pueden ellos mismos ejercer el *señorío*, tal y como ha sido probado en el capítulo 8, artículo 5. Ahora bien, el magistrado es señor y amo de todos sus súbditos, por la constitución misma del Estado civil. Antes de someterse al yugo de la sociedad civil, ningún hombre tenía *derecho de propiedad*; todas las cosas eran *comunes* a todos los hombres. Decidme, pues: ¿de dónde habéis obtenido ese tí-

12. Es decir, la opinión que da título a este artículo 6. *(N. del T.)*

tulo de *propiedad* sino del magistrado? ¿Y cómo lo obtuvo el magistrado sino por el procedimiento de haberle entregado cada hombre su derecho particular? Por lo tanto, vuestro *dominio* y vuestro *título de propiedad* serán tales en la medida en que el magistrado así lo quiera y mientras le plazca; es lo mismo que en una familia en la que cada hijo tiene tantos bienes *propios* cuantos el padre permita y durante el tiempo que al padre le parezca bien. Pero la mayoría de los hombres que dicen poseer prudencia cívica razonan de otra manera. «Somos –dicen– iguales por naturaleza; no hay razón por la que un hombre tenga mayor derecho a quitarme mis bienes que el que pueda tener yo a quitarle los suyos. Sabemos que a veces se necesita dinero para la defensa y mantenimiento del público; pero que quienes lo precisen nos muestren la necesidad del momento, y entonces lo recibirán.» Quienes así hablan no saben que lo que están pidiendo se logró ya desde el principio, desde la constitución misma de la sociedad civil; y que, por tanto, hablando como si estuvieran formando parte de una multitud disoluta y sin gobierno establecido, están destruyendo éste.

8. Por último, es un gran inconveniente para el gobierno civil, en especial el monárquico, que los hombres no distingan con claridad la diferencia que existe entre un *pueblo* y una *multitud*. El *pueblo* es algo que es *uno*, que tiene *una voluntad* y al cual puede atribuírsele *una acción;* ninguna de estas cosas puede decirse propiamente de una multitud. El pueblo es el que manda, sea cual sea el tipo de gobierno. Pues incluso en las *monarquías* es el *pueblo* el que manda, ya que su voluntad queda representada por la voluntad de *un hombre;* la multitud son los ciudadanos, es decir, los súbditos. En una *democracia* y una *aristocracia*, los ciudadanos son la *multitud*, pero la *asamblea* es el pueblo. Y en una *monarquía* los súbditos son la *multitud*, y (aunque pueda resultar paradójico) el rey es el *pueblo*. Los hombres vulgares y corrientes, y otros que no reflexionan sobre estas verdades,

hablan siempre de un *gran número* de personas como si éstas fueran el pueblo, es decir, la *ciudad* [o *sociedad civil*]. Dicen que la *ciudad* se ha rebelado contra el *rey* (lo cual es imposible), y que el *pueblo* es el que quiere o el que no quiere lo que una serie de súbditos murmuradores y descontentos dicen que quieren o que no quieren; se piensa que es el *pueblo* el que hace que se levanten los *ciudadanos* contra la *ciudad*, pero de hecho es la *multitud* contra el *pueblo*. Y éstas son casi todas las opiniones que, si contaminan a los súbditos, harán que éstos se rebelen fácilmente. Y como en todo tipo de gobierno la majestad debe ser preservada por aquel o aquellos que tienen la autoridad suprema, el *crimen laesae majestatis* va aparejado de manera natural a estas opiniones.

9. No hay nada que aflija más a los hombres que la *pobreza*, esto es, la falta de aquellas cosas que se necesitan para la preservación de la vida y el honor. Y aunque no hay nadie que no sepa que las riquezas se consiguen mediante el trabajo y se conservan mediante la frugalidad, todos los que son pobres suelen echarle la culpa de ello al mal gobierno, sin acordarse de su propia vagancia y despilfarro, como si sus bienes privados de verdad hubieran sido consumidos por los impuestos públicos. Pero los hombres deben tener en cuenta que quienes no tienen patrimonio no solamente se ven obligados a trabajar para vivir, sino que también se ven obligados a luchar para poder trabajar. Todos y cada uno de los judíos que en tiempo de Esdras construyeron el muro de Jerusalén trabajaron con una mano y empuñaron la espada con la otra. Hemos, pues, de concebir que en todo gobierno la mano que empuña la espada es *el rey* o *la asamblea suprema*, los cuales deben ser mantenidos por los súbditos con la misma dedicación e industria con que cada hombre se afana en procurarse a sí mismo su fortuna personal; y que los *impuestos* y *tributos* no son sino las mercedes que reciben quienes nos protegen con las armas en alto para que los trabajos y esfuerzos de los individuos particulares no sean per-

turbados por intrusiones de los enemigos; y que la queja de quienes achacan su pobreza al exceso de impuestos públicos no es más justa que la de quienes achacaran su indigencia al hecho de haber tenido que pagar sus propias deudas. Pero la mayoría de la gente no tiene en cuenta estas cosas. Sufren el mismo síndrome que afecta a quienes padecen la enfermedad que llaman *incubus*[13], mal que proviene de la glotonería y que hace que los hombres sientan que están como invadidos, oprimidos y sofocados por un gran peso. Es de suyo evidente que quienes tienen la sensación de estar abrumados por el peso del Estado se verán tentados a ser sediciosos, y que los que están disgustados con el presente estado de cosas querrán que se efectúe un cambio.

10. Otra dañina enfermedad del alma es la de quienes, estando poco ocupados, quieren honor y dignidad. Todos los hombres aspiran de manera natural a obtener honores y distinciones, pero sobre todo aquellos que están menos acuciados por la urgencia de procurarse las cosas necesarias. Porque estos hombres son invitados, en virtud de su misma desocupación, a disputar entre sí acerca de los asuntos del Estado, o a leer historias, panfletos políticos, discursos, poemas y otros libros de grata lectura. Y de ahí vienen a pensar que están suficientemente dotados del ingenio y sabiduría que les permita administrar asuntos de la mayor consecuencia. Ahora bien, como no todos los hombres son lo que ellos piensan de sí mismos, y como, en el caso de que lo fueran, no podrían todos (por ser tantos) acceder a puestos públicos, es necesario que muchos sean dejados afuera. Éstos, pensando que han sido víctimas de una afrenta, no desearán otra cosa (motivados en parte por envidia hacia quienes fueron preferidos en lugar de ellos, y en parte por la esperanza de derrocarlos) que el que fracasen en sus gestiones públi-

13. Pesadez de estómago. *(N. del T.)*

cas. No es, pues, de extrañar que busquen con insaciable apetito la oportunidad de introducir innovaciones.

11. *La esperanza de triunfar* debe incluirse también entre las inclinaciones sediciosas. Pues aunque haya todos los hombres que se quiera, infectados de opiniones contrarias a la paz y al gobierno civil; aunque sean muchos los que escapen indemnes de las campañas que lancen contra ellos quienes ostentan la autoridad, *si no tienen esperanza de triunfar sobre los gobernantes* o no les parece haber alcanzado el número suficiente, no habrá sedición; a cada individuo se le disiparán sus pensamientos sediciosos, y preferirá contentarse con la carga que ahora le cae encima antes que aventurarse a recibir otra más pesada. Cuatro cosas son las que se necesitan para fomentar esa *esperanza:* número suficiente de rebeldes, equipo, confianza mutua y líderes. Por equipo de guerra quiero decir toda clase de armas, municiones y otras provisiones necesarias. Sin estas cosas, los hombres, aunque sean muchos en número, no pueden hacer nada. Tampoco pueden hacerlo las armas si falta la confianza mutua. Y tampoco puede hacerse nada sin un líder que coordine las fuerzas y a quien todos estén de acuerdo en obedecer, no por estar obligados a someterse a su mando (pues ya hemos dicho en este mismo capítulo que estos hombres no entienden que deben sentirse obligados más allá de lo que a ellos les parece justo y bueno), sino por tener una alta opinión de su virtud o de su habilidad militar, o porque simpatizan con él. Si estas cuatro cosas están al alcance de los descontentos, y éstos miden la justicia de sus actos guiándose por sus propios criterios, sólo hará falta que alguien los *soliviante* y los *instigue* para que la sedición y la confusión del reino tengan lugar.

12. La descripción que hace Salustio del carácter de Catilina, al cual nadie superó nunca en el arte de urdir sediciones, es ésta: *que tenía gran elocuencia y poca prudencia.* Salustio separa la *prudencia* de la *elocuencia,* y dice que esta última le es necesaria a un hombre nacido para provocar

agitaciones, mientras que a la primera se le adjudica la misión de procurar la paz y la tranquilidad. La elocuencia es de dos clases. La primera puede definirse como una elegante y clara expresión de los conceptos de la mente, y surge en parte de la contemplación de las cosas mismas y en parte de un entendimiento de las palabras en lo que es su significado propio y preciso. La otra puede definirse como la habilidad de conmover pasiones del alma tales como *la esperanza, el miedo, la ira, la compasión*, y se deriva de un uso metafórico de las palabras adaptado a las pasiones. Aquélla forma un discurso partiendo de principios verdaderos; ésta lo hace partiendo de opiniones recibidas, cualesquiera que éstas sean. El arte que preside aquélla es la lógica; el que preside ésta es la retórica; la finalidad de aquélla es alcanzar la verdad; la de ésta, alzarse con la victoria. Cada una de ellas tiene su campo de uso: aquélla, en las deliberaciones; ésta, en las exhortaciones; pues aquélla nunca está apartada de la *docta prudencia*, mientras que ésta lo está casi siempre. Que esta segunda clase de poderosa *elocuencia*, separada del verdadero conocimiento de las cosas, es decir, de la *docta prudencia*, es el verdadero carácter de quienes soliviantan al pueblo y lo incitan a buscar cambios puede deducirse fácilmente del trabajo mismo que estos instigadores tienen que hacer. Pues no podrían envenenar al pueblo con esas absurdas opiniones contrarias a la paz y a la sociedad civil a menos que ellos mismos estén convencidos de ellas, lo cual es, ciertamente, indicio de una ignorancia mayor de la que podría afectar a un hombre sabio y prudente. Quien no sabe de dónde derivan las leyes su poder, cuáles son las reglas de lo *justo* y lo *injusto*, de lo *honesto* y lo *deshonesto*, de lo *bueno* y lo *malo*, qué procura y preserva la paz entre los hombres, y qué la destruye; qué es lo que es *suyo*, y qué lo que es *de otro*, y, por último, qué es lo que se haría a sí mismo, a fin de hacérselo también a sus prójimos, habrá de ser tenido, ciertamente, por poco sabio. Pero el que puedan hacer que los estúpidos que les escu-

chen pierdan la cabeza, y que lo malo les parezca peor y lo bueno les parezca malo; el que puedan aumentar sus esperanzas y hacer que no vean el peligro es cosa que logran, no mediante esta otra clase de elocuencia que explica las realidades tal y como son, sino mediante un tipo de elocuencia que, influyendo en sus mentes, hace que todas las cosas se les presenten tal y como ya les habían hecho que las concibieran previamente.

13. Muchos hombres que son de suyo muy afectos a la sociedad civil cooperan, por falta de conocimiento, en disponer a los súbditos a la *sedición,* cuando en las escuelas enseñan a los jóvenes doctrinas que coinciden con las que ya hemos expuesto, o se las predican a todo el mundo desde el púlpito. Quienes desean que una tal disposición pase de la potencia al acto ponen todos sus esfuerzos en esto: primero, en reunir a todos los descontentos en una *facción* y una *conspiración;* después, en que ellos mismos tengan mano principal en dicha *facción.* Los reúnen, pues, en una facción, y ellos se nombran a sí mismos intermediarios e intérpretes de las acciones de los individuos particulares, y determinan qué personas y en qué lugares se celebrarán las asambleas para deliberar acerca de aquellas cosas que deben reformarse en el gobierno de turno, según lo que convenga a sus propios intereses. Ahora bien, para que ellos mismos puedan tener el papel principal en la *facción, la facción* debe ser conservada como tal *facción,* es decir, deben seguir manteniéndose aparte sus reuniones secretas, en grupo reducido, en las que se ordenará lo que luego habrá de proponerse ante la reunión general, y por quién, y sobre qué asunto, y en qué orden hablará cada uno de ellos, y cómo podrán hacer que se pongan de su parte los más poderosos y populares hombres de la *facción.* Y así, cuando hayan logrado reunir una facción lo suficientemente grande sobre la cual puedan ejercer control con su elocuencia, pasarán a hacer que asuma la administración de los asuntos. Y de esta manera lo-

gran someter algunas veces al Estado, cuando no hay ninguna facción que se les oponga. Pero por regla general lo escinden y dan lugar a una guerra civil. Pues la *estupidez* de unos y la *elocuencia* de otros concurren en subvertir el gobierno, del mismo modo que (como cuenta la fábula) las hijas de Pelias, rey de Tesalia, conspiraron con Medea contra su padre. Queriendo devolver la juventud al decrépito viejo, siguieron el consejo de Medea y cortaron al hombre en pedazos, poniéndolo después al fuego para que hirviese, esperando vanamente que de este modo empezase a vivir otra vez. Así ocurre con la gente común: por su estupidez, hacen lo mismo que las hijas de Pelias; y deseando que reviva el antiguo gobierno, se dejan llevar por la *elocuencia* y ambición de los hombres, como si fuera por la magia de Medea. Y una vez que han dividido al Estado en *facciones*, lo consumen en las llamas de la guerra en vez de reformarlo.

Capítulo 13

Sobre los deberes de quienes administran el poder supremo

1.-El derecho a la suprema autoridad se distingue del ejercicio de la misma. 2.-La seguridad del pueblo es la ley suprema. 3.-Es el deber de los príncipes respetar los intereses comunes de la mayoría, no el interés particular de este o aquel hombre. 4.-Por seguridad debe entenderse todo tipo de beneficios. 5.-Se pregunta si es el deber de los reyes procurar la salvación de las almas de sus súbditos, según lo que dichos reyes estimen que es lo mejor. 6.-En qué consiste la seguridad del pueblo. 7.-Que los espías son necesarios para la defensa del pueblo. 8.-Tener soldados, armas, guarniciones y dinero disponible en tiempo de paz son cosas necesarias para la defensa del pueblo. 9.-Una adecuada instrucción de los súbditos en cuestiones de doctrina civil es necesaria para la preservación de la paz. 10.-La igual distribución de las cargas públicas conduce en gran medida a la preservación de la paz. 11.-Es de equidad natural que el Estado cobre impuestos según lo que cada hombre gasta, no según lo que posee. 12.-Es conducente a la preservación de la paz reprimir a los ambiciosos. 13.-Y disolver las facciones. 14.-Las leyes por las que se fomentan las artes lucrativas y se restringen los gastos excesivos son muy conducentes al enriquecimiento del súbdito. 15.-Que no debería ser determinado por las leyes más de lo que se requiere para beneficio del príncipe y los súbditos. 16.-Que no deben infligirse castigos mayores que los prescritos por las leyes. 17.-A los súbditos debe restaurárseles su derecho contra los jueces corruptos.

1. En lo que hasta aquí se ha dicho hemos querido mostrar los *deberes* de los ciudadanos y de los súbditos, y el poder que el gobernante tiene sobre ellos. Pero no hemos dicho todavía nada de los *deberes* de los gobernantes y de cómo deben comportarse con sus súbditos. Hemos, pues, de distinguir entre el *derecho* a la autoridad suprema y el *ejercicio* de la misma; pues una cosa puede separarse de la otra. Puede ocurrir, por ejemplo, que quien tenga el *derecho* no pueda o no quiera estar presente en los juicios de ofensas o en las deliberaciones sobre asuntos de Estado. Los reyes, algunas veces, por razón de su edad, no pueden dar órdenes; otras veces, aunque pueden hacerlo, les parece mejor que lo hagan sus ministros y consejeros; y así, ejercen su poder a través de ellos. Ahora bien, allí donde el *derecho* y el *ejercicio* del mismo están separados, el gobierno del Estado es como el gobierno ordinario del mundo, en el cual Dios, el motor de todas las cosas, produce efectos naturales sirviéndose de causas secundarias. Pero allí donde quien tiene el derecho de gobierno está presente en todas las judicaturas, consultas y actos públicos, su administración es como la que tendría lugar si Dios, sobrepasando el curso ordinario de la naturaleza, decidiera administrar directamente todos los asuntos. En este capítulo, por tanto, hablaremos breve y sumariamente de lo que concierne a los *deberes* de quienes ejercen la autoridad, ya por derecho propio, ya por el de otros. No es mi propósito descender a esas cosas que, siendo diferentes en cada lugar, los príncipes deben hacer de modo diferente; es ése un asunto que ha de dejarse a las prácticas políticas de cada Estado.

2. Todos los deberes de los gobernantes se contienen en esta sentencia: *la seguridad del pueblo es la ley suprema.* Pues aunque los que ostentan el poder supremo no pueden estar sujetos a las leyes propiamente dichas, es decir, a la voluntad de otros hombres –pues sería contradictorio ser jefe y súbdito a un mismo tiempo–, tienen, sin embargo, el *deber* de

obedecer, en todas las cosas y en la medida de lo posible, los dictados de la recta razón, la cual no es sino la ley natural, moral y divina. Pero como los poderes fueron constituidos para lograr la paz, y la paz se buscó para procurar la seguridad del pueblo, quien, habiendo sido puesto en una situación de autoridad, haga uso de su poder con un fin que no sea la seguridad delpueblo estará actuando en contra de las razones de paz, es decir, en contra de las leyes de naturaleza. Así como la seguridad del pueblo dicta una ley en virtud de la cual los príncipes conocen su *deber*, así también les enseña el arte de cómo procurarse a sí mismos un beneficio; pues el poder de los ciudadanos es el poder de la ciudad, es decir, de quien tiene la autoridad suprema en un Estado.

3. En este apartado entendemos por *pueblo* no una persona civil, es decir, no la ciudad misma que gobierna, sino la multitud de súbditos que son gobernados. Pues la ciudad no fue instituida para beneficio de sí, sino para beneficio de los súbditos, aunque no se requiere que *este* o *aquel* hombre en particular reciba individual atención del gobierno. Pues el gobernante, en sus funciones como tal, no se cuida de la seguridad del pueblo, excepto a través de sus leyes, que son universales; y por lo tanto, queda totalmente *exonerado* si ha hecho todo lo que está de su mano para procurar, mediante disposiciones generales, el bienestar de la mayoría durante el mayor posible período de tiempo, de tal modo que ningún hombre sufra como no sea por su culpa o por algún tipo de accidente que no pudo ser prevenido. Mas algunas veces, es conducente a la seguridad de la mayoría el que los malvados sufran.

4. Mas por el término *seguridad* no debemos entender la mera preservación de la vida en las condiciones que sean, sino la vida feliz. Con esta finalidad se reunieron libremente los hombres en asamblea e *instituyeron* un gobierno: para lograr, en la medida en que la condición humana lo permita, vivir placenteramente. Por lo tanto, quienes han asumido la administración del poder en un gobierno de esta clase pe-

carían contra la ley de naturaleza (por haber defraudado la confianza de quienes les encomendaron ese poder) si no procuraran, en la medida en que las leyes lo hiciesen posible, abastecer a sus súbditos abundantemente, no sólo de aquellas cosas que son buenas para la vida, sino también de aquellas otras que aumentan el placer. Quienes han adquirido el poder mediante el uso de las armas desean que sus súbditos sean fuertes de cuerpo y alma para que así puedan servirlos mejor. De lo cual se deduce que si no intentaran proveer a dichos súbditos no sólo de las cosas necesarias para la vida, sino de las que les permitiese criarse fuertes y vigorosos, estarían yendo contra sus propios intereses y propósitos.

5. Y en primer lugar, creen los príncipes que afecta de manera principal a *la salvación eterna* las opiniones que se tengan de la Deidad y el tipo de culto con que se debe adorarla. Si se supone que ello es así, podemos preguntarnos si los gobernantes supremos que ejercen la máxima autoridad, ya sea uno o muchos, no están pecando contra la ley de naturaleza si no hacen que se enseñe la doctrina que ellos creen que es necesaria para la *salvación eterna* de sus súbditos, y permiten que se enseñe y practique una doctrina contraria. Es evidente que, de hacerlo así, están actuando en contra de sus propias conciencias, y que lo que quieren, en lo que de ellos depende, es la perdición eterna de sus súbditos. Pues si no lo quisieran, no sé por qué razón deben sufrir (sin que nadie les obligue, pues son los jefes supremos) que se enseñen y practiquen cosas que ellos creen que son condenables. Mas esta difícil cuestión la dejaremos en suspenso.

6. En lo que respecta únicamente a su vida en este mundo, los beneficios de los súbditos pueden dividirse en cuatro clases: 1. Que sean defendidos contra enemigos extranjeros. 2. Que la paz sea preservada en el interior del país. 3. Que se enriquezcan en la medida en que ello sea compatible con la seguridad pública. 4. Que disfruten de una libertad no dañina. Los que tienen el mando supremo no pueden procurar al

pueblo más felicidad cívica que la que proviene de librarles de guerras extranjeras y civiles, para que los súbditos puedan disfrutar pacíficamente de los beneficios que han conseguido con su trabajo.

7. Se necesitan dos cosas para la defensa del pueblo: estar avisados y estar prevenidos *(praemoneri et praemuniri)*. Pues la situación de los Estados considerados en sí mismos es una situación *natural*, es decir, *hostil*. Incluso cuando dejan de luchar, no puede decirse que haya paz entre ellos, sino más bien un tiempo de tregua durante el cual los enemigos se observan mutuamente y evalúan su seguridad respectiva, no basándose en los pactos que hayan podido firmar de mutuo acuerdo, sino calibrando las fuerzas y medios del adversario. Y esto es así por derecho natural, como hemos mostrado en el capítulo 2, artículo 11. De lo dicho allí se deduce que los contratos son inválidos en el estado de naturaleza cuando en él hace su aparición un miedo justificado. Es, pues, necesario para la defensa de la ciudad, primero: que haya algunos que *indaguen* lo más estrechamente posible y *descubran* las intenciones y movimientos que puedan perjudicarla; así, los *espías* son para los ministros del Estado lo que son los rayos de sol para el alma humana. Y hablando de la visión política, podemos decir de ella con mayor verdad que de la visión natural, que las imágenes sensibles e inteligibles de los objetos externos son transportadas por el aire hasta llegar al alma, es decir, a los que tienen la autoridad suprema; y, por tanto, no son menos necesarias para la preservación del Estado que los rayos de luz para la preservación del hombre. También pueden los espías compararse a las telas de araña que se extienden por todas partes y a través de sus delgados hilos transmiten a la araña todos los movimientos que tienen lugar, mientras ésta permanece en su estrecho agujero. Quienes tienen la misión de gobernar no pueden saber, sin servirse de *espías*, qué es lo que deben mandar para procurar la defensa de sus súbditos, en mayor

medida que las arañas pueden saber cómo protegerse sin la información que reciben a través del movimiento de estos hilos.

8. Asimismo, es un requisito necesario para la defensa del pueblo el que éste se encuentre *armado de antemano.* Ahora bien, estar armado de antemano significa estar dotado de soldados, armas, barcos, fortificaciones y dinero, antes de que el peligro se haga inminente; pues reclutar tropas y tomar las armas una vez que el ataque ha tenido lugares esfuerzo demasiado tardío, si no imposible. De igual manera, no construir fuertes ni establecer guarniciones en lugares estratégicos antes de que las fronteras sean invadidas es ser como esos pastores del campo (que dice Demóstenes), los cuales, ignorantes del arte de la esgrima, se cubrían con sus pequeños escudos aquellas partes del cuerpo en las que ya habían sentido el pinchazo de las estocadas. Quienes piensan que hay tiempo suficiente para recaudar dinero, mantener a las tropas y atender otros gastos de guerra cuando el peligro ya ha empezado a presentarse no se dan cuenta de cuán difícil es recaudar de pronto cantidades tan vastas de dinero, las cuales tienen que venir de gente a quien no le gusta soltar los cuartos. Pues casi todos los hombres, una vez que reparan en el número de sus bienes, se consideran con tanto derecho a mantenerlos como propiedad suya que piensan que se les está haciendo daño cuando se les fuerza a emplear siquiera la más pequeña parte de ellos en contribuir al bien público. Ahora bien, una cantidad de dinero suficiente para defender el país con las armas no podrá recaudarse con prontitud de los ingresos producidos por impuestos y tarifas aduaneras. Hemos, pues, por temor a la guerra, de recaudar buenas sumas en tiempo de paz si queremos salvaguardar la seguridad del Estado. Por lo tanto, como es necesariamente responsabilidad de los gobernantes, a fin de procurar la seguridad de los súbditos, descubrir los planes del enemigo, mantener guarniciones y poder disponer de

fondos en todo momento; y como, por ley de naturaleza, los príncipes están obligados a dedicar todos sus esfuerzos a procurar el bienestar de sus súbditos, de ello se sigue que no sólo es legal para ellos enviar espías, mantener tropas y construir fuertes y requerir fondos para estos propósitos, sino que estarían actuando ilegalmente si no lo hicieran. A lo cual puede añadirse que también deben hacer cualquier otra cosa, ya sea por la fuerza o solapadamente, que conduzca a reducir el poder de aquellos extranjeros de quienes tengan sospecha. Pues los gobernantes están obligados, por el poder que tienen, a prevenir los males de los que sospechen, no vaya a ser que de hecho tengan lugar por negligencia suya.

9. Pero son muchas las cosas que se requieren para la preservación de la paz interna, pues muchas son también las cosas que contribuyen (como se ha mostrado en el capítulo anterior) a su perturbación. Ya hemos visto que hay algunas cosas que disponen a las mentes de los hombres a la sedición, y que hay otras que empujan a actuar a quienes están así dispuestos. Entre las que predisponen a los hombres, ya hemos dicho que deben contarse ciertas perversas doctrinas. Es, por tanto, la responsabilidad de quienes tienen la autoridad principal erradicar dichas doctrinas de las mentes de los hombres, no dando órdenes, sino enseñando; no por terror a los castigos, sino persuadiéndolos con razones perspicaces. Las leyes por las que este mal pueda extirparse no deben hacerse contra las personas que yerran, sino contra los errores mismos. Estos errores que en el capítulo anterior hemos dicho que son inconsistentes con la paz del Estado han entrado furtivamente en las mentes de la gente ignorante, al habérseles sido inculcados en parte desde el púlpito, en parte por los diarios discursos de hombres que, por estar desocupados, encuentran tiempo suficiente para el estudio y cuyas ideas les fueron imbuidas por los maestros de su juventud en las escuelas públicas. Mas si un hombre quiere in-

troducir la sana doctrina, debe partir de las *academias;* es allí donde se hallan los verdaderos y probados fundamentos de la doctrina civil, partiendo de la cual los jóvenes, una vez instruidos, pueden después, tanto en privado como en público, educar al vulgo. Y esto lo harán tanto más *alegre* y *vigorosamente* cuanto más convencidos estén de las verdades que profesan y enseñan. Pues viendo cómo en el día de hoy se aceptan proposiciones (aunque son falsas y no más inteligibles que si un hombre diese su asentimiento a una serie de términos sacados al azar de una urna) sólo por el hábito de haberlas oído con frecuencia, ¿no se aceptarán con mucha mayor razón doctrinas verdaderas que se ajustan al entendimiento humano y a la naturaleza de las cosas? Estimo, pues, que es el deber de los gobernantes hacer que se pongan por escrito los verdaderos elementos de la doctrina civil y ordenar que se enseñen en todos los colegios dentro de sus dominios.

10. En segundo lugar, hemos mostrado que el descontento producido por la *penuria* dispone a los súbditos a la sedición; la cual penuria, aunque se deriva de su despilfarro y su pereza, ellos la achacan a quienes gobiernan el reino, como si hubieran sido arruinados y oprimidos por culpa de los impuestos públicos. Puede ocurrir, sin embargo, que a veces estas quejas sean justas. Eso sucede, por ejemplo, cuando las cargas del reino son impuestas en los súbditos de una manera desigual; y lo que compartido entre todos hubiera sido carga ligera, se convierte en carga muy pesada e incluso intolerable para los demás, si son muchos los que se excluyen de pagar. En casos así, no tanto se quejan los hombres de la carga como de la desigualdad. Con mucho ahínco luchan, pues, para librarse de impuestos; y en este conflicto, los menos afortunados, al verse vencidos, miran con envidia a los que han tenido más suerte. Para eliminar, por tanto, toda justa queja, es de suma importancia que el magistrado se asegure de que los impuestos públicos sean recaudados con

equidad. Asimismo, como lo que los súbditos contribuyen para uso público no es otra cosa que el precio que pagan para comprar la paz, es razonable que quienes participan igualmente de esa paz paguen también una parte igual, ya sea contribuyendo al Estado con sus dineros, o con su trabajo. Es de ley natural (capítulo 3, artículo 15) que todo hombre, al ceder derechos a los demás, se muestre imparcial. De ahí que los gobernantes, por ley natural, estén obligados a distribuir con equidad las cargas del Estado entre sus súbditos.

11. En este apartado vamos a hablar de una equidad, no de dinero, sino de impuestos, es decir, de una correlación razonable entre los impuestos y los beneficios. Porque aunque todos los súbditos disfrutan de la paz en igual medida, los beneficios que se derivan de esa paz no son iguales para todos: algunos tienen más posesiones, y otros menos; y algunos consumen menos, y otros más. Podemos, pues, preguntarnos si los súbditos deben contribuir al fondo público según lo que ganan o según lo que gastan; es decir, si las personas deben ser gravadas de tal modo que paguen su contribución según la riqueza que poseen, o si deben gravarse los bienes mismos que se han adquirido, de forma que la persona pague según lo que haya gastado. Pues bien: si consideramos que allí donde los dineros se recaudan según la riqueza del súbdito no todos los que han ganado lo mismo disfrutan de iguales posesiones, pues lo que uno ahorra viviendo con frugalidad otro lo gasta con despilfarro, vemos que aunque ambos disfrutan igualmente de los beneficios de la paz, no sostienen de una manera igual las cargas del Estado; por otra parte, allí donde se gravan los bienes mismos, cada hombre, por el mero hecho de consumir esos bienes privados suyos, está ya pagando al Estado la parte que le debe, no según lo que tiene, sino según el beneficio que ha recibido del reino. Y no cabe duda de que la primera modalidad de recaudar impuestos va contra la equidad y, por tanto, contra

el deber de los gobernantes, mientras que la segunda es razonable y concuerda con el ejercicio de su autoridad.

12. En tercer lugar dijimos que la inquietud de ánimo que surge de la *ambición* era ofensiva para la paz pública. Pues hay algunos que, creyéndose más listos que otros y mejor preparados para gobernar que los que de hecho están gobernando, cuando no tienen otro modo de probar cuán beneficiosa sería su virtud para el Estado, la exhiben dañando a éste. Mas como la ambición y el hambre de honores no pueden erradicarse del alma humana, no es deber de los gobernantes intentarlo; quizá puedan, sin embargo, mediante una aplicación constante de castigos y recompensas, lograr que los hombres se den cuenta de que el modo de alcanzar honores no es despreciar el gobierno presente ni formar facciones de aire populista, sino precisamente lo contrario. Los hombres honorables son los que observan los decretos, las leyes y los derechos de sus padres. Si de manera constante viéramos que las órdenes del soberano favorecen a estos últimos con honores, y que los facciosos son castigados y despreciados por quienes tienen el mando, la gente tendría más ganas de obedecer que de resistirse. No obstante, ocurre algunas veces que, igual que tenemos que acariciar a un caballo por razón de su excesiva fogosidad, así también tenemos que adular a un súbdito revoltoso por temor a su poder; mas esto, como en el caso del jinete, sólo lo hace el gobernante cuando tiene miedo de caer. Aquí estamos hablando, sin embargo, de aquellos cuya autoridad y poder son completos y firmes. Su deber, digo, es apreciar y animar a los súbditos obedientes y reprimir a los facciosos todo lo posible: ni el poder público ni la paz de los súbditos pueden conservarse de otra manera.

13. Pero si es deber de los príncipes reprimir a los facciosos, con mucha mayor razón les concierne disolver y disipar las facciones mismas. Llamo *facción* a una multitud de súbditos que se reúnen, bien por *contratos* mutuos entre ellos,

bien por el poder de alguno en particular, sin la autorización de quien ostenta el poder supremo. Una facción, por tanto, es como una ciudad dentro de una ciudad; pues así como una ciudad recibe su ser de una unión de hombres que se hallaban en el estado de naturaleza, así también mediante una nueva unión de súbditos surge una *facción*. Según esta definición, una multitud de súbditos que se han juntado simplemente para obedecer a un príncipe o a un súbdito extranjero, o han establecido pactos o ligas de defensa mutua entre sí mismos contra todos los demás, incluso contra los que tienen poder supremo en la ciudad, es una *facción*. Asimismo, tener el favor del vulgo hasta el punto de poder reclutar un ejército popular, contiene también algo de *faccioso*, a menos que se den garantías públicas como rehenes, etc., de que no habrá sedición. Lo mismo puede decirse de las fortunas personales, si éstas son excesivas. Pues todas las cosas se rinden ante el dinero. Si es verdad, por tanto, que la relación que se da entre las ciudades responde a un estado natural y hostil, los príncipes que permiten que se creen facciones internas están haciendo lo mismo que si permitieran al enemigo traspasar las murallas de su reino; lo cual es contrario a la seguridad de los súbditos y va contra la ley de naturaleza.

14. Dos cosas son necesarias para el enriquecimiento de los súbditos: el *trabajo* y el *ahorro;* hay una tercera que también ayuda, a saber, *la abundancia natural de tierra y de agua;* y hay también una cuarta, el *arte militar*, que algunas veces aumenta las existencias de los súbditos, aunque con mayor frecuencia las disminuye. Sólo las dos primeras son necesarias. Pues una ciudad que se constituye en una isla del mar, con no mayor extensión que la suficiente para vivir en ella, quizá pueda enriquecerse sin sembrar ni pescar, sólo con el comercio y las artes manuales; pero no hay duda de que si posee territorio, será más rica con el mismo número de habitantes, o igual de rica con un número mayor. La cuar-

ta cosa, es decir, el *arte militar*, fue reconocida desde antiguo como una de las artes lucrativas bajo el nombre de *hacer botín* o *hacer presa;* y antes de que las familias dispersas se constituyeran en sociedades civiles, tales actividades fueron tenidas por honorables. Pues el pillaje no es otra cosa que una guerra librada con fuerzas pequeñas. Y grandes Estados como Roma y Atenas, gracias a los botines de guerra, al tributo de los extranjeros y a los territorios que adquirieron por las armas, mejoraron sus sociedades hasta tal extremo que a veces no necesitaban recaudar impuestos de los súbditos más pobres, y hasta podían repartir entre ellos dinero y tierras. Pero este modo de aumentar las riquezas no debe establecerse como norma y estilo habituales. Pues recurrir al arte militar para enriquecerse es como jugar a los dados, juego en el que muchos pierden su fortuna y muy pocos la aumentan. Por lo tanto, como solamente hay tres cosas –*los frutos de la tierra y del agua, el trabajo y el ahorro*– que conducen de seguro al enriquecimiento de los súbditos, el deber de los gobernantes se referirá únicamente a esas tres cosas. Acerca de la primera, serán útiles aquellas leyes que fomenten las artes dirigidas a mejorar e incrementar el rendimiento de la tierra y el agua; tales son la *agricultura* y la *pesca*. Para la segunda, serán beneficiosas todas las leyes que vayan en contra de la desocupación y que promuevan las actividades laborales. El *arte de la navegación*, por cuya mediación las mercancías del mundo entero, compradas casi exclusivamente con el trabajo, son llevadas a una ciudad; y la *mecánica*, en la cual están comprendidas todas las artes de los obreros más excelentes; y las *ciencias matemáticas*, fuente de las ocupaciones náuticas y mecánicas, serán todas ellas tenidas en debida estima y honor. Para la tercera, son útiles aquellas leyes por las que se prohíbe todo gasto excesivo, tanto en alimentos como en vestidos, y, en general, toda cosa que sea consumida en exceso. Como las leyes mencionadas son beneficiosas para los fines más arriba especificados, co-

rresponde establecerlas a los magistrados supremos en el ejercicio de su función.

15. La libertad de los súbditos no consiste en que estén exentos de cumplir las leyes de la ciudad o en que quienes tienen el poder supremo no puedan hacer las leyes que quieran. Se dice que la libertad de los súbditos consiste en esto otro: como no todas las acciones y decisiones de los súbditos son siempre controladas por las leyes, ni pueden serlo debido a su variedad, necesariamente hay una infinidad de actos que ni son ordenados ni son prohibidos por la ley. En este sentido debe entenderse que el súbdito disfruta de libertad: en que puede ejercer esa parte de su derecho natural que las leyes le han concedido y han dejado a su arbitrio. Igual que el agua que se encuentra represada por todos lados se estanca y corrompe, y la que no tiene límites se extiende por todas partes y discurre más libremente cuantos más pasajes encuentra, así también sucede con los súbditos: si no pueden tomar decisión alguna sin que se lo mande la ley, se entontecen y embotan; y si pueden tomarlas todas, se dispersan y disuelven, disfrutando de mayor libertad cuanto más sean las cosas que hayan quedado sin legislar. Ambos extremos son imperfectos; pues las leyes no fueron inventadas para eliminar las acciones de los hombres, sino para dirigirlas, igual que la naturaleza ha dispuesto que los ríos tengan orillas no para detenerlos, sino para guiar el curso de la corriente. La medida de esta libertad vendrá determinada por el bien de los súbditos y de la ciudad. De lo cual se deduce, en primer lugar, que va contra el deber de quienes gobiernan y tienen la autoridad de hacer leyes promulgar más leyes de las que sean necesarias para el bien del magistrado y de sus súbditos. Pues como, por lo común, los hombres son propensos a deliberar lo que tienen o no tienen que hacer guiándose por su razón natural más que por su conocimiento de las leyes, allí donde haya más leyes de las que pueden ser fácilmente recordadas y por las que se prohíban cosas que la ra-

zón no prohíbe de suyo, los súbditos caerán por fuerza, sin mala intención alguna por su parte, en el entramado de leyes, siendo entonces éstas como cepos tendidos para entrampar su inocua libertad, la cual debe serles garantizada a dichos súbditos por los supremos gobernantes, de acuerdo con las leyes de naturaleza.

16. Constituye una gran parte de esa *libertad* que no es dañina para el gobierno civil y que le es necesaria a cada súbdito para vivir felizmente el que no se teman otros castigos mayores de los que puedan preverse y esperarse. Y esto se hace allí donde las leyes no determinan en absoluto qué castigos han de asignarse o donde no se exigen castigos mayores de los que se han preestablecido. Allí donde el castigo no se ha preestablecido, la primera persona que quebrante la ley deberá esperar un castigo indeterminado y arbitrario; se supone que su miedo será ilimitado, porque estará referido a un mal ilimitado. Ahora bien, según lo dicho en el artículo 11 del capítulo 3, la ley de naturaleza ordena que quienes no están sujetos a ninguna ley civil y, por lo tanto, tampoco a jefes supremos, cuando cometen actos de venganza e infligen castigos no deben fijarse tanto en el mal pasado como en el bien futuro; y pecan si, al imponer un castigo, lo hacen pensando en otra cosa que no sea el beneficio público. Pero allí donde el castigo ha sido preestablecido, ya sea por la ley prescrita –como cuando queda expresado con claras palabras que *quien haga esto o aquello sufrirá tal o cual castigo*– o por la práctica –como cuando la pena no es prescrita por ninguna ley, sino que es en un principio arbitraria y después queda determinada por el castigo que se le haya impuesto al primer delincuente (pues la equidad natural ordena que transgresores iguales sean castigados con penas iguales)–, allí, digo, irá contra la ley de naturaleza imponer un castigo mayor que el que esté prescrito por la ley. Pues la finalidad del castigo no es forzar la voluntad del hombre, sino modelarla y hacer que se ajuste a lo que de ella espera el que ha es-

tablecido el castigo. Y la deliberación no es otra cosa que un sopesar, como se hace en una balanza, las ventajas e inconvenientes de lo que tenemos la intención de hacer; y es lo que tiene más peso para nosotros lo que necesariamente prevalece. Por lo tanto, si el legislador castiga un crimen con una pena menor que la que haría que nuestro miedo fuese más fuerte que nuestro mal deseo, ese exceso de deseo por encima del miedo al castigo debe ser, cuando el delito se comete, atribuido al legislador, es decir, al poder supremo. Y si inflige un castigo mayor que el que él mismo había establecido en sus leyes, está castigando a otro por un delito que en realidad no es de ese otro, sino suyo.

17. Corresponde, pues, a la inofensiva y necesaria *libertad* de los súbditos el que todo hombre pueda disfrutar sin miedo de todos los derechos que las leyes le conceden. Pues es en vano que las leyes distingan lo que es *nuestro* de lo que es *de otro,* si como resultado de un juicio equivocado, del asalto o del robo, vuelven otra vez a confundirse. También sucede esto cuando los jueces están corrompidos. Pues el temor que disuade a los hombres de hacer el mal no surge de que los castigos hayan sido establecidos, sino de que hayan sido ejecutados. Porque juzgamos acerca del futuro según lo que ocurrió en el pasado; y no solemos esperar que suceda lo que con anterioridad rara vez ha sucedido. Por lo tanto, si los jueces, corrompidos por regalos, favores o, incluso, por la compasión misma, dejan con frecuencia sin ejecutar las penas que prescribe la ley, y hacen así que los malvados tengan esperanza de cometer sus crímenes sin sufrir castigo alguno, los súbditos honestos tendrán que vivir codo a codo con asesinos, ladrones y bellacos; y no tendrán la libertad de conversar sin reservas entre sí, ni de aventurarse a salir a la calle sin riesgo. Es más: en condiciones así, la ciudad misma será disuelta, y a cada hombre le será devuelto el derecho de defenderse por sí mismo. Por lo tanto, la ley de naturaleza da a quienes tienen el mando supremo este precepto: que no

sólo actúen ellos mismos con rectitud, sino que también, mediante castigos, hagan que los jueces por ellos nombrados actúen igual, es decir: que presten atención a las quejas de sus súbditos; y que tan frecuentemente como sea necesario escojan a algunos jueces extraordinarios que puedan oír lo que se dice de los ordinarios.

Capítulo 14
De las leyes y pecados

1.–De cómo la ley difiere del consejo. 2.–Cómo difiere de un pacto. 3.–Cómo difiere del derecho. 4.–De la división de las leyes en divinas y humanas; y de las divinas en naturales y positivas; y de las naturales en leyes para individuos particulares y leyes de gentes. 5.–La división de las leyes humanas, es decir, civiles, en seculares y sagradas. 6.–En distributivas y vindicativas. 7.–La ley distributiva y la vindicativa no son dos especies separadas de leyes. 8.–Se supone que toda ley lleva un castigo anejo a ella. 9.–Los preceptos del decálogo acerca de honrar padre y madre, del asesinato, del adulterio, del robo y de los falsos testimonios son las leyes civiles. 10.–No es posible ordenar nada mediante la ley civil que sea contrario a las leyes de naturaleza. 11.–Es esencial para una ley el que tanto ella como el legislador sean conocidos. 12.–Cómo se llega a conocer al legislador. 13.–Promulgación e interpretación son necesarias para que se conozca una ley. 14.–La ley civil puede dividirse en escrita y no escrita. 15.–Que las leyes naturales no son leyes escritas, como tampoco lo son de suyo las sentencias de los abogados o las leyes consuetudinarias, excepto por consentimiento del poder supremo. 16.–Qué significa la palabra «pecado» en su más amplio sentido. 17.–Definición de pecado. 18.–La diferencia entre un pecado de debilidad y un acto de malicia. 19.–Bajo qué clase de pecado se contiene el ateísmo. 20.–En qué consiste el pecado de traición. 21.–El crimen de traición (laesae majestatis) *no viola las leyes civiles, sino las naturales. 22.–Por lo tanto, la traición no es castigada por el derecho de soberanía, sino por el derecho de guerra. 23.–No es correcta la distinción entre obediencia activa y pasiva.*

1. Quienes no consideran seriamente la fuerza de las palabras confunden algunas veces la *ley* con el *consejo;* otras veces la confunden con el *pacto,* y otras con el *derecho.* Confunden la *ley* con el *consejo* quienes piensan que es un deber de los monarcas no sólo escuchar a sus consejeros, sino también obedecerlos, como si de nada valieran los consejos, a menos que sean seguidos. Llegamos a la diferencia entre *consejo* y *ley* partiendo de la diferencia entre *consejo* y *mandato.* El *consejo* es un *precepto* en el que la razón de que yo lo obedezca se toma de *la cosa misma que es aconsejada;* pero el *mandato* es un *precepto* en el que la causa de mi obediencia depende de *la voluntad del que manda.* Pues no puede decirse con propiedad *así lo quiero y así lo mando,* a menos que la voluntad sea tomada como una razón. Pues bien, cuando se presta obediencia a las leyes, no por la cosa misma que la ley establece, sino por razón de la voluntad de quien la recomienda, la ley no es un *consejo,* sino un *mandato;* y se define así: *la ley es el mandato de aquella persona, ya sea ésta un individuo o una asamblea, en cuya voluntad misma de dictar preceptos se contiene la razón de la obediencia.* Tal ocurre con los preceptos de Dios respecto a los hombres, los de los magistrados respecto a sus súbditos y, hablando en general, de todos los poderosos respecto a los que son más débiles y no pueden resistirse. Tales mandatos pueden ser denominados leyes suyas. Por lo tanto, la *ley* difiere del *consejo* en muchas cosas. La *ley* pertenece a aquel que tiene poder sobre el destinatario de dicha ley; el *consejo* es propio de quienes no tienen poder. Seguir lo que está prescrito por la *ley* es un *deber;* seguir lo que prescribe un *consejo* es simplemente una *libre elección.* El *consejo* es dado pensando en quien lo recibe; la *ley* es dictada pensando en quien la dicta. El *consejo* se da solamente a quienes tienen deseo de recibirlo; la *ley* se da también a quienes no tienen deseo de ella. Para concluir: el derecho del *aconsejador* puede quedar anulado por aquel a quien aconseja; el derecho del *legislador,* sin

embargo, no puede abrogarse a gusto de aquel sobre quien la *ley* se impone.

2. Confunden la *ley* con el *pacto* quienes piensan que las leyes no son sino ciertas ὁμολογήματα, o formas de vida determinadas por el consenso común de los hombres. Entre quienes piensan así está Aristóteles, el cual (en el prefacio de la *Retórica* a Alejandro) define la ley de esta manera: Νόμός ἐστι λόγος ὡρισμένος καθ᾽ ὁμολογίαν κοινὴν πόλεως, μηνύων πῶς δεῖ πράττειν ἕκαστα; es decir, *la ley es un discurso cuyos límites vienen determinados por el consenso común de la ciudad, en el que se declara todo lo que se debe hacer*. Esta definición no se refiere a *la ley* entendida de un modo absoluto, sino solamente a la *ley civil*. Pues es obvio que las *leyes divinas* no surgieron del consenso de los hombres, como tampoco surgieron de dicho consenso las *leyes de naturaleza*. Si tuvieran su origen en el consenso de los hombres, tanto las leyes divinas como las de naturaleza también podrían abrogarse por consenso; vemos, sin embargo, que no pueden ser cambiadas. Ciertamente, la definición aristotélica de *ley civil* no es la correcta. Pues en ese texto de Aristóteles el término *ciudad* puede entenderse como una persona civil que tiene una sola voluntad, o como una multitud de hombres, cada uno de ellos con su libre voluntad particular. Si por *ciudad* se entiende una sola persona, las palabras *consenso común* no tienen aquí cabida, pues *una sola* persona no tiene *consenso común*. Tampoco debería haber dicho Aristóteles *se declara* todo lo que se debe hacer, sino se *manda;* porque lo que la ciudad declara se lo está mandando a sus súbditos. Por tanto, Aristóteles entendió que una ciudad era una multitud de hombres declarando por común consenso (imaginemos un documento confirmado mediante votación) unas determinadas formas de vida. Pero éstas no son sino contratos mutuos que no obligan a ningún hombre (no son, por consiguiente, leyes), a menos que se constituya un poder supremo que pueda obligar a quienes no

quieran respetarlas. Así pues, las leyes, según esta definición de Aristóteles, no son sino desnudos y débiles contratos, los cuales, a la larga, cuando hay alguien que con derecho puede ejercer el poder supremo, llegan a ser *leyes* o *no leyes* según sea la voluntad y gusto de la persona que mande. De lo cual se deduce que Aristóteles está confundiendo los *contratos* con las *leyes*, cosa que no debería haber hecho; pues un contrato es una *promesa*, y una ley es un *mandato*. En los contratos se dice: *Yo haré esto;* en las leyes se dice: *haz esto*. Los contratos nos obligan *; las leyes nos atan a la obligación. Un contrato obliga *de suyo;* la *ley* nos mantiene obligados por virtud del *contrato* universal de prestar obediencia. Por lo tanto, en el *contrato* se determina primero qué ha de hacerse, antes de que estemos obligados a él; pero en *la ley* estamos obligados a cumplir, antes que nada; y después se determina qué es lo que hemos de hacer. Por consiguiente, Aristóteles debería haber definido la *ley civil* así: *una ley civil es un discurso determinado por la voluntad de la ciudad, en el que se manda lo que se debe hacer*. Lo cual coincide con lo que hemos dicho más atrás en el capítulo 6, artículo 9, a saber: *que las leyes civiles son el mandato de aquel, ya sea un hombre o una asamblea de hombres, a quien se ha encomendado el poder supremo en la ciudad, en lo referente a las acciones futuras de los súbditos.*

3. Confunden las *leyes* con el *derecho* quienes continúan haciendo lo que por *derecho divino* está permitido, a pesar de que esté prohibido por la *ley civil*. Lo que está prohibido por la *ley divina* no lo puede permitir la *ley civil*. Sin embargo, aunque algo esté permitido por *derecho divino*, es decir,

* *Estar obligados* y *estar atados a la obligación* puede parecerles a algunos una y la misma cosa, como si se tratara solamente de una mera distinción verbal, y nada más. Para expresarme con mayor claridad lo diré, pues, así: un hombre está obligado por sus contratos, esto es, debe cumplir para satisfacer su promesa; pero una ley le ata a su obligación, es decir, le fuerza a cumplir su promesa por miedo al castigo que haya sido designado por la ley.

aunque pueda hacerse por *derecho divino*, ello no impide en lo más mínimo que sea prohibido por las *leyes civiles;* pues las *leyes inferiores* pueden restringir la libertad concedida por las *superiores*, si bien no pueden aumentarla. Ahora bien, la *libertad natural* no es un derecho constituido por las leyes, sino permitido por ellas. Pues si se eliminan las *leyes*, nuestra libertad es absoluta. La libertad es restringida, en primer lugar, por la *ley natural* y las *leyes divinas;* y lo que queda puede ser a su vez restringido por las *constituciones* de las diferentes ciudades y sociedades. Hay, por tanto, una gran diferencia entre *ley* y *derecho*. Porque la ley es una *traba*, un *grillete*, mientras que el derecho es *libertad;* y difieren entre sí como cosas contrarias.

4. Toda ley puede dividirse, según sean sus autores, en *divina* y *humana*. La *divina*, según los dos modos en que Dios la ha dado a conocer a los hombres, puede ser de dos tipos: *natural* o *moral* y *positiva*. La *natural* es la que Dios ha declarado a los hombres por su *palabra eterna*, implantándola en ellos desde su nacimiento; dicho de otra manera, es su *razón natural*. Y es ésta la ley que a todo lo largo del presente libro he tratado de exponer. *Positiva* es la ley que Dios nos ha revelado mediante *palabra de profecía*, haciendo uso de la cual ha hablado como hombre a los hombres. Tales son las leyes que dio a los judíos acerca de su manera de gobernarse y del culto divino; y pueden ser llamadas *leyes civiles divinas* porque se referían al peculiar gobierno civil de los judíos, su pueblo elegido. También la *ley natural* puede dividirse en *la de hombres*, la cual ha obtenido para sí sola el título de *ley de naturaleza*, y *la de ciudades*, que puede llamarse *de naciones*, pero vulgarmente es llamada *derecho de gentes*. Los preceptos de ambas son iguales. Pero como las ciudades, una vez instituidas, asumen las propiedades personales de los hombres, esa *ley* que, hablando de los deberes de los individuos particulares, llamamos *natural* es llamada *derecho de gentes* cuando la aplicamos a ciudades y naciones enteras. Y los mismos elementos de la

ley y el derecho natural de los que hemos hablado hasta ahora, cuando los transferimos a *ciudades* y *naciones* enteras, pueden ser tomados como elementos de las *leyes y derecho de gentes.*

5. Toda *ley humana* es *civil.* Pues el estado de los hombres considerados fuera de la sociedad civil es hostil. En dicho estado, como nadie está sujeto a nadie, no hay otras leyes que los dictados de la razón natural, que es la ley divina. Pero bajo el gobierno civil, sólo la ciudad, es decir, ese hombre (o asamblea de hombres) a quien se ha encomendado el supremo poder de la ciudad, es el legislador; y las leyes de la ciudad son civiles. *Las leyes civiles* pueden dividirse, según la diversidad de su objeto, en *sagradas* o *seculares. Sagradas* son aquellas que se refieren a la religión, es decir, a las ceremonias y culto de Dios: qué personas y lugares han de ser consagrados, y de qué modo; qué doctrinas acerca de la Deidad han de enseñarse públicamente y con qué palabras, en qué orden han de hacerse las plegarias, etc., allí donde estas cosas no han quedado determinadas por ninguna ley divina positiva. Porque las *leyes sagradas civiles* son *leyes humanas* (también llamadas *eclesiásticas)* acerca de *asuntos sagrados;* pero son las leyes *seculares* las que suelen denominarse con el apelativo general de *leyes civiles.*

6. A su vez, la *ley civil* (de acuerdo con las dos funciones del legislador, una de las cuales es juzgar, y la otra obligar a los hombres a dar aquiescencia a sus juicios) tiene dos partes: una es *distributiva,* y la otra *vindicativa* o *penal.* Gracias a la *distributiva* cada hombre tiene los derechos que le corresponden; es decir, que la ley distributiva establece reglas generales por las cuales podemos saber qué es nuestro y qué es de otro, de modo que otros no nos impidan disfrutar libremente de lo nuestro y nosotros no interrumpamos a otros en su pacífico gozar de lo suyo; también establece qué es legal que un hombre haga u omita, y qué no es legal. La ley *vindicativa* es aquella por la que se determina qué castigo será impuesto a quienes quebranten la ley.

7. Ahora bien, la ley *distributiva* y la ley *vindicativa* no son dos especies diferentes de leyes, sino dos partes de la misma ley. Pues si la ley se limitara a decir, por ejemplo, *todo lo que pesques con tu red en el mar es tuyo,* sería en vano. Pues aunque otro te quitara lo que has pescado, ello no impediría que siguiera siendo tuyo. Porque en el estado de naturaleza, donde todas las cosas son comunes a todos, *lo tuyo* y *lo de otro* son una y la misma cosa; de tal modo que lo que la ley determina que es *tuyo* ya era tuyo incluso antes de que la *ley* se estableciera; y después, no deja de ser tuyo aunque se encuentre en posesión de otro hombre. De lo cual se deduce que la ley no hace nada, a menos que cuando se diga que algo es *tuyo* sepas que a todos los demás hombres les está prohibido interrumpir tu libre uso, tu seguro y permanente disfrute de ese algo, según tu propia voluntad y gusto. Pues es esto lo que se requiere para poseer bienes: que yo pueda hacer uso de ellos, y nadie más; lo cual se consigue prohibiendo a otros que me lo impidan. Mas en vano prohíben algo a los hombres quienes no logran al mismo tiempo infundir en ellos el miedo al castigo. Por lo tanto, la ley no sirve de nada, a menos que contenga las dos partes: una que *prohíba* que se cometan injurias y otra que *castigue* a quienes las cometan. La primera, que se llama *distributiva,* es *prohibitiva* y va dirigida a todos; la segunda, que suele llamarse *vindicativa* o *penal,* es *mandatoria* y va dirigida a los ministros públicos.

8. De lo dicho también se deduce *que toda ley civil lleva un castigo anejo a ella,* ya sea explícita o implícitamente. Pues en el caso en que el castigo no quede determinado ni por escrito ni por algún antecedente de alguien que haya sido castigado por violar esa ley en particular, se entenderá que el castigo será arbitrario, es decir, que dependerá de la voluntad de quien tenga el mando supremo. Pues vana es la ley que puede ser quebrantada sin castigo.

9. Como las leyes civiles establecen que cada hombre tiene *su propio derecho* y que este derecho se *distingue* del de

cada otro hombre; y como también establecen que está prohibido invadir los derechos del prójimo, de ello se sigue que los preceptos *No rehusarás otorgar a tus padres el honor que las leyes prescriben; No matarás al hombre que las leyes prohíben que mates; Evitarás toda copulación que esté prohibida por las leyes; No te apoderarás de los bienes de otro contra la voluntad del Señor; No frustrarás las leyes y juicios con falsos testimonios* son leyes civiles. Las leyes naturales ordenan las mismas cosas, pero implícitamente. Porque la ley de naturaleza (como se ha dicho en el artículo 2 del capítulo 3) nos manda *cumplir los contratos;* y, por lo tanto, también obedecer cuando se ha prometido obediencia, y abstenerse de los bienes de otro cuando la ley civil ha determinado qué es lo que pertenece a otro. Mas ocurre que todos los súbditos (por lo dicho en el artículo 13 del capítulo 6) *acuerdan* obedecer los mandatos de quien tiene el poder supremo, es decir, las leyes civiles, en el momento de la constitución misma del gobierno, incluso antes de que sea posible quebrantarlas. Porque la ley de naturaleza imperaba en el estado de naturaleza, un estado en el que, en primer lugar, como la naturaleza ha dado todas las cosas a todos los hombres, nada pertenecía realmente a *otro* y, por consiguiente, no era posible invadir los derechos de otro; en segundo lugar, era un estado en el que todas las cosas eran comunes y, por consiguiente, todas las copulaciones carnales eran legales; en tercer lugar, allí se vivía en constante estado de guerra, y, por lo tanto, matar era legal; en cuarto lugar, allí todas las cosas eran determinadas según el juicio particular de cada hombre y, como consecuencia, también los respetos a los padres; por último, allí no había juicios públicos y, por lo tanto, no se hacía uso de testigos, ni veraces ni falsos.

10. Por lo tanto, en vista de que nuestra obligación de observar esas leyes es más antigua que la promulgación de las leyes mismas, ya que están contenidas en la constitución misma de la ciudad, la ley de naturaleza nos ordena respetar

todas las leyes civiles en virtud de esa ley natural que nos prohíbe violar los acuerdos. Pues cuando nos obligamos a obedecer antes de saber lo que se nos va a mandar, estamos universalmente atados a obedecer en todas las cosas. De lo cual se sigue que ninguna ley civil que no implique un insulto a la Deidad (con respecto a la cual las ciudades mismas no tienen ningún derecho y no pueden hacer leyes) puede ir contra la ley de naturaleza. Porque aunque la ley de naturaleza prohíbe el robo, el adulterio, etc., si la ley civil nos manda apoderarnos de algo por la fuerza, esa acción violenta no será robo, adulterio, etc. Así, cuando los lacedemonios de la antigüedad permitieron a sus jóvenes, en virtud de una cierta ley, apoderarse de los bienes de otros hombres, determinaron que dichos bienes no debían considerarse como pertenecientes a otro, sino que eran de quien los tomaba; y que, por lo tanto, aquellos actos no eran realmente robos. De igual manera, las copulaciones sexuales de los salvajes eran, de acuerdo con sus leyes, uniones maritales legales.

11. Es necesario para la esencia de la ley que los súbditos conozcan dos cosas: primero, qué hombre o asamblea son los depositarios del poder supremo, es decir, del poder de hacer leyes; segundo, qué es lo que la ley misma dice. Porque quien no sabe a quién debe obedecer o qué es lo que debe obedecer no puede obedecer; y, como consecuencia, es como si no estuviera obligado a obedecer en absoluto. No digo que sea necesario para la esencia de la ley el que una cosa o la otra se conozcan permanentemente; sólo se precisa que se conozcan una vez. Y si el súbdito olvida después qué derecho tenía quien hizo la ley, o la ley misma, no por ello está menos obligado a obedecer, pues lo podría haber recordado si hubiera tenido deseo de obedecer.

12. El conocimiento del legislador es responsabilidad del súbdito mismo; porque el derecho de hacer leyes no pudo conferirse a ningún hombre sin su consentimiento y acuerdo, ya fuera éste expreso o supuesto; expreso, cuando desde

el principio los ciudadanos mismos constituyen una forma de gobernar la ciudad, o cuando mediante promesa se someten al dominio de alguien; y al menos supuesto, cuando hacen uso de los beneficios del Estado y de sus leyes para su protección y conservación frente a otros. Pues aquel a quien pedimos a nuestros prójimos que presten obediencia por nuestro bien es alguien cuyo poder, por razón de nuestra petición misma, estamos reconociendo. Y, por lo tanto, no puede ser excusa suficiente decir que no sabemos qué poder hace las leyes, pues todo hombre sabe qué es lo que él mismo ha hecho.

13. *El que se conozcan las leyes* es *responsabilidad del legislador*, que es el que tiene que hacerlas públicas; pues, de otro modo, no son leyes. La ley es un mandato del legislador; y su mandato es la declaración de su voluntad. Por consiguiente, no es ley, a menos que la voluntad del legislador se haga pública, lo cual se realiza mediante la *promulgación*. Ahora bien, en la *promulgación* han de ponerse de manifiesto dos cosas; una de ellas es que quien hace pública una ley, o bien tenga de suyo el derecho de hacer leyes, o lo tenga por haber delegado en él su autoridad la persona que puede hacerlas; la otra cosa que ha de manifestarse es el sentido o significado de la ley misma. La primera cosa, es decir, que la publicación de las leyes procede de quien tiene el mando supremo, sólo puede ser manifiesta (hablando exacta y filosóficamente) a quienes han recibido dichas leyes directamente de la boca del legislador. Los demás se limitan a creer; pero las razones de su creencia son tantas que es casi imposible que no crean. Y ciertamente, en una ciudad *democrática* donde cada uno, si así lo desea, puede estar presente en el acto de promulgar las leyes, el que esté ausente debe creer a los que estuvieron presentes. Pero en las *monarquías* y las *aristocracias*, como sólo se les permite estar presentes a unos pocos, y sólo éstos pueden oír de viva voz los mandatos del *monarca* o de los *nobles*, fue necesario otorgar a esas mino-

rías el poder de hacer públicas esas leyes a los demás. Y así, creemos que esos mensajes públicos son verdaderamente los *edictos* y *decretos* de los príncipes, presentados a nosotros como tales mediante los escritos o las voces de aquellos cuya función es precisamente publicarlos. Cuando tenemos causa suficiente para creerlo –pues hemos visto cómo el príncipe o la asamblea suprema usan constantemente tales *consejos, secretarios, impresores, sellos* y otros modos semejantes de declarar su voluntad; cómo el príncipe nunca les privó de la autoridad de hacer eso; cómo han sido castigados los que, al no dar crédito a esas promulgaciones, transgredieron la ley–, no sólo serán excusados quienes creen y obedecen los *edictos* y *decretos* así promulgados, sino que aquellos que, no creyendo, no les presten obediencia serán castigados. Pues el que se permitan constantemente estas cosas es una señal suficientemente clara de que tal es la voluntad del que manda, siempre y cuando en tales *leyes, edictos* o *decretos* no se contenga nada que vaya en detrimento de la potestad suprema. Porque no cabe imaginar que quien tiene el mando haya querido que sus funcionarios lo reduzcan y mermen, si él sigue conservando la voluntad de gobernar. En cuanto al *sentido o significado de la ley*, cuando hay dudas acerca de él, ha de tomarse de aquellos a quienes la autoridad suprema ha encomendado el *conocimiento de causa (causarum cognitio)*, o el poder de *juzgar*; pues *juzgar* no es otra cosa que *aplicar* las leyes, mediante *interpretación*, a casos particulares. Sabremos a quiénes se les ha encomendado esta misión por el mismo procedimiento que seguimos para saber a quiénes se les ha dado autoridad para hacer públicas las leyes.

* 14. También la *ley civil*, por su doble modo de hacerse pública, se divide en dos clases: *escrita* y *no escrita*. Por *escrita* entiendo aquella ley a la que no acompaña una voz o alguna otra señal de que es la voluntad de legislador el que sea considerada como ley. Pues hay leyes de todo tipo que son tan viejas como la humanidad, tanto en naturaleza como en

edad, y que, por lo tanto, tienen más antigüedad que la invención de las letras y que el arte de escribir. Por lo tanto, el requisito para que una *ley exista* no es un *escrito,* sino una *voz:* tal es lo que se necesita para la ley *escrita;* mientras que el escrito sólo se precisa para que la ley *sea recordada.* Leemos que, antes de que fueran inventadas las letras para que sirvieran de ayuda a la memoria, las *leyes,* compuestas en verso, solían cantarse. La *ley no escrita* es aquella que para hacerse pública sólo necesita la voz de la naturaleza, es decir, la voz de la razón natural; tales son las *leyes de naturaleza.* Porque la ley natural, aunque puede distinguirse de la civil en cuanto que preside sobre la voluntad, es también civil cuando se refiere a nuestros actos. Por ejemplo, el mandato no *desearás desordenadamente,* el cual se refiere solamente al alma, es sólo una ley natural; pero esto otro: *no invadirás las propiedades del prójimo,* es una ley natural y civil. Pues al ser imposible prescribir reglas universales por las que todos los conflictos futuros –que son, quizá, infinitos– puedan ser regulados, debe entenderse que en todos los casos que no sean mencionados por las *leyes escritas* ha de seguirse la *ley de la equidad natural,* la cual nos ordena tratar con igualdad a los iguales; y esto, en virtud de la *ley civil* que también castiga a aquellos que a sabiendas y por voluntad propia quebrantan las *leyes de naturaleza.*

15. Una vez entendidas estas cosas, se echa de ver, en primer lugar, que las *leyes de naturaleza,* aunque fueran descritas en los libros de algunos filósofos, no deben por ello ser llamadas leyes escritas; también es claro que los escritos de los intérpretes de las leyes no fueron leyes, pues les faltó la aprobación de la autoridad suprema; tampoco lo fueron aquellas *sentencias de los sabios,* es decir, de los *jueces,* excepto en la medida en que, por consentimiento del poder supremo, entran a formar parte de la costumbre. Y entonces han de ser incluidas entre las leyes escritas, no por la fuerza de la costumbre (la cual no puede de suyo constituir una ley),

sino por voluntad de quien tiene el mando supremo, el cual ha permitido que esta o aquella *sentencia* –sea justa o injusta– pase a ser costumbre.

16. *Pecado*, en su sentido más amplio, comprende toda *obra, palabra* o *pensamiento* contra la recta razón. Todo hombre, haciendo uso del razonamiento, busca los medios de alcanzar el fin que se propone. Por lo tanto, si razona rectamente, es decir, si, partiendo de los principios más evidentes, va deduciendo en su discurso consecuencias necesarias, procederá de una manera directa; pero si no lo hace, perderá el camino, es decir, *hará, dirá* o *intentará* algo que va en contra de sus propios fines. Cuando esto ocurre, podrá decirse con verdad que ha *errado* en su razonamiento y que ha *pecado* en su acción y voluntad. Pues el pecado se sigue del error, lo mismo que la voluntad se sigue del entendimiento. Y ésta es la acepción más general de la palabra *pecado;* bajo ella se contiene toda acción *imprudente*, ya vaya contra la ley, como cuando derribamos la casa que pertenece a otro hombre, o no vaya contra la ley, como cuando construimos la nuestra en terreno arenoso.

17. Pero cuando hablamos de *las leyes*, la palabra *pecado* se toma en un sentido más estricto y significa no todo lo que se hace en contra de la recta razón, sino sólo aquello que es *censurable* y es, por tanto, llamado *malum culpae,* mal de culpabilidad. Mas no toda acción culpable ha de ser llamada *pecado* o *falta,* sino sólo las que son *censurables según la razón*, las que van *contra la razón.* La naturaleza humana es tal que todo hombre llama *bueno* a lo que *desea* y *malo* lo que *rehúye.* Ocurre, pues, debido a la diversidad de nuestras preferencias, que uno tiene por *bueno* lo que otro tiene por *malo;* y que lo que un mismo hombre estima ahora como *bueno* puede considerarlo como *malo* inmediatamente después. Esto es así porque todos medimos el *bien* y el *mal* por el placer o el dolor que sentimos en el momento, o que esperamos sentir posteriormente. Así, cuando vemos las accio-

nes prósperas de nuestros enemigos y entendemos que dichas acciones les procuran honores, bienes y poder; o cuando vemos prosperar a nuestros iguales con los que competimos, ambas cosas nos *escuecen* y las consideramos malas para todos. Los hombres solemos llamar *malos*, es decir, solemos atribuirles *alguna falta* a aquellos de quienes recibimos algún mal. Es, pues, imposible determinar por consenso de individuos particulares a los que no gustan ni disgustan las mismas cosas qué acciones deben ser censuradas y qué acciones no deben serlo. Todos pueden, ciertamente, estar de acuerdo en algunas cosas generales, como que el *robo* y el *adulterio* son *pecados*, como si estuvieran diciendo que todos los hombres tienen por *malas* aquellas cosas a las que han dado nombres que generalmente se toman en un sentido malo. Pero lo que aquí nos preguntamos no es si el robo es un pecado, sino qué acto puede calificarse de robo; y lo mismo podemos hacer con el adulterio, etc. Por consiguiente, como es tanta la diversidad entre quienes censuran, lo que es con razón reprochable no ha de medirse por la razón de un hombre más que por la de otro, ya que la naturaleza humana es una y la misma en todos; mas como las únicas razones que existen son las de los *hombres particulares* y la de la *ciudad*, de ello se sigue que es la *ciudad* la que habrá de determinar qué actos son *con razón culpables*. De manera que una *falta*, es decir, un *pecado*, es algo que un hombre hace, omite, dice o quiere, oponiéndose a la razón de *la ciudad*, esto es, algo contrario a las leyes.

18. Pero puede que un hombre haga algo contra las leyes por debilidad, aunque su deseo sea cumplirlas. Aun así, este acto, como va contra las leyes, será justamente censurado y recibirá el nombre de *pecado*. Pero hay algunos hombres que *desprecian* las leyes; y en cuanto ven que se les presenta la oportunidad de aprovecharse con impunidad, no respetan sus promesas contractuales ni la fe que se ha depositado en ellos, y violan la ley. En el caso de estos hombres, no sólo sus

actos, sino también sus almas, están contra las leyes. Quienes pecan por debilidad solamente son *buenos hombres*, incluso cuando pecan; pero estos otros, incluso cuando no pecan, son malvados. Aunque tanto la acción misma como la intención pueden ir contra las leyes, este ir en contra es susceptible de recibir dos apelativos: la irregularidad de la acción es llamada ἀδίκημα, *hecho injusto;* la de la mente es llamada ἀδικία y κακία, *injusticia* y *malicia;* aquélla es la *debilidad* de una mente perturbada, y ésta la *depravación* de una mente serena.

19. Viendo, pues, que no hay pecado que no vaya contra alguna ley, y que no hay ley que no sea el mandato de quien tiene el poder supremo, y que nadie puede tener el poder supremo a menos que éste se le haya encomendado por consenso nuestro, ¿en qué forma diremos que peca el hombre que niega que existe un Dios o que Dios gobierna el mundo, o dirige contra Él cualquier otro tipo de insulto? Pues este hombre dirá *que él nunca sometió su voluntad a la voluntad de Dios, pues nunca lo llegó a concebir como existente; y que aunque su opinión estuviese equivocada y fuese, por tanto, un pecado, debería éste ser clasificado entre los pecados de imprudencia o de ignorancia, los cuales no pueden ser castigados.* Esta manera de hablar parece que deber ser aceptada; hasta tal punto, que, aunque este tipo de pecado es el más grave y dañino, ha de ser incluido entre los pecados de imprudencia*. Pero que tal pecado debería excusarse por ser resultado de la imprudencia o la ignorancia sería una con-

* Muchos me han censurado por haber dicho que el ateísmo es un pecado de imprudencia, y no de injusticia; y algunos interpretan esto como si yo no quisiera declararme enemigo acérrimo de los ateos. Me objetan, asimismo, diciendo que como en otro lugar yo había dicho que era posible conocer que *hay un Dios* guiándonos por la mera razón natural, debería yo haber reconocido que los ateos pecan, cuando menos, contra la ley de naturaleza y que por tanto no sólo son culpables de ignorancia, sino también de injusticia. Sin embargo, soy yo tan enemigo

clusión absurda. Pues el ateo es inmediatamente castigado, o por Dios mismo, o por los reyes constituidos bajo Dios. El ateo no es castigado por el rey como se castiga al súbdito que no cumple las leyes, sino como se castiga a un enemigo que no acepta las leyes, es decir, por derecho de guerra, como a gigantes guerreando contra Dios. Pues quienes no están sujetos a un señor común o no se someten el uno al otro son enemigos.

20. Visto que el acuerdo por el que cada súbdito promete a su vecino prestar absoluta y universal obediencia a la ciudad (tal y como ha quedado dicho más arriba en el artículo 13 del capítulo 6), es decir, al poder soberano, ya sea éste un hombre o una asamblea, trae consigo la obligación de que cada uno observe las leyes civiles –pues dicho pacto

de los ateos que con la mayor diligencia y la mayor vehemencia he intentado y deseado encontrar alguna ley por la que pudiese acusarlos de injusticia. Al no encontrar ninguna, quise averiguar qué nombre asignó Dios mismo a aquellos que eran detestados por Él. Pues bien, es así como Dios habla del ateo: *El insensato se ha dicho en su corazón: Dios no existe*. Situé, por tanto, su pecado en la categoría a la que Dios mismo lo refiere. A continuación mostraré que los ateos son enemigos de Dios. Y he de decir aquí que yo entiendo que la palabra «enemigo» es a veces más acerada que la expresión «hombre injusto». Por último, afirmo que por ser «enemigo», el ateo puede ser castigado con justicia, tanto por Dios como por los magistrados supremos; y que, por lo tanto, en absoluto disculpo o atenúo la gravedad de su pecado. En cuanto a lo que dije acerca de que puede conocerse que *hay un Dios* a la luz de la razón natural, ello debe entenderse no como si yo hubiera querido decir que todos los hombres pueden alcanzar dicho conocimiento, a menos que quienes así me interpretan piensen que como Arquímedes descubrió con su razón natural qué proporción tiene el círculo con respecto al cuadrado, de ello pueda deducirse que toda persona vulgar y corriente podría haber hecho ese descubrimiento. Digo, por tanto, que aunque algunos puedan descubrir a la luz de la razón que existe un Dios, los hombres que están constantemente dedicados a lograr placeres o a buscar honores y riquezas, así como quienes no pueden o no quieren razonar correctamente, son incapaces de descubrir esa verdad.

abarca todas las leyes–, es obvio que un súbdito que renuncie al pacto general de obediencia estará con ello renunciando también a todas las leyes. Esta ofensa es mucho peor que cualquier otro pecado, en cuanto que pecar *siempre* es peor que pecar *una vez*. Y esto es lo que se llama *traición (crimen laesae majestatis)* y puede definirse así: una palabra o un acto por el que el ciudadano o súbdito declara que ya no obedecerá a ese hombre o asamblea a quienes el poder supremo de la ciudad ha sido encomendado. Y el súbdito declara esta misma voluntad suya mediante obras, cuando hace o intenta hacer violencia contra la persona soberana o contra aquellos que ejecutan sus mandatos. Súbditos de esta clase son los traidores, los regicidas y todos los que se levantan en armas contra la ciudad, o se pasan al enemigo durante una guerra. Y muestran de palabra esta misma voluntad quienes niegan categóricamente estar atados a una tal obediencia, ya sea de manera absoluta, como cuando dicen que no debemos obedecer al soberano universal y totalmente (reservando ese tipo de obediencia para Dios), ya sea parcialmente, como cuando dicen que el soberano no tiene derecho a hacer la guerra cuando quiera, o a firmar la paz, reclutar soldados, recaudar dineros, nombrar magistrados y ministros públicos, decretar leyes, decidir controversias, asignar castigos y hacer todas esas otras cosas sin las cuales el Estado no puede sostenerse. Estas y otras palabras y hechos semejantes constituyen traición, no según la ley civil, sino según la ley natural. Pero puede ocurrir que algún acto que no era traición antes de que la ley civil fuese establecida se convierta en tal si es realizado después. Si la ley ha declarado que será tomado como señal de desobediencia pública, es decir, de traición, el que un hombre acuñe dinero o falsifique el sello real, quien haga estas cosas *después* que la ley haya sido proclamada no será menos culpable de traición que aquellos otros. Sin embargo, pecará en menor grado porque no quebranta todas las leyes a la vez, sino una ley so-

lamente. Porque la ley civil, al llamar *traición* a algo que por ley natural no lo es, está desde luego asignando con derecho un vocablo más odioso a las personas culpables, y quizá también un castigo más severo; pero no por eso hace que el pecado en sí sea también más grave.

21. Pero un pecado que es traición según la ley de naturaleza es una transgresión de la ley natural, no de la ley civil. Pues como nuestra obligación a la obediencia civil, en virtud de la cual las leyes civiles son válidas, es anterior a toda ley civil, y el pecado de traición no es naturalmente otra cosa que el incumplimiento de esa obligación, de ello se sigue que por el pecado de traición se viola la ley que precedía a la ley civil, es decir, la ley natural, la cual nos prohíbe violar los acuerdos y la fe que se ha depositado en nosotros. Si un príncipe soberano promulgase una ley que dijera *no te rebelarás*, no tendría efecto alguno. Pues a menos que los súbditos estén de antemano obligados a la obediencia, es decir, a no rebelarse, ninguna ley tendrá fuerza. Dicho de otra manera: una ley que nos obliga a algo a lo que ya estábamos obligados antes es superflua.

22. De lo cual se deduce que los *rebeldes*, los *traidores* y todos los que son culpables de un crimen de *lesa majestad* no son castigados por derecho *civil*, sino por derecho *natural*, es decir, no como *súbditos civiles*, sino como *enemigos del Estado;* no por el *derecho de soberanía y dominio*, sino por *el derecho de guerra*.

23. Hay algunos que piensan que aquellos actos que se hacen en contra de la ley son expiados –cuando la ley misma determina el castigo– si quienes reciben el castigo lo aceptan voluntariamente; y que no son culpables ante Dios de haber violado la ley natural (aunque al quebrantar las leyes civiles quebrantamos la ley natural que nos ordena respetar la civil) quienes han padecido el castigo que la ley requería. Es como si el hecho no fuera prohibido por la ley, sino más bien como si se hubiera fijado un precio, pagado el

cual podría adquirirse la licencia de hacer lo que la ley prohíbe. Siguiendo ese mismo tipo de razonamiento, podrían inferir también que ninguna transgresión de la ley es pecado, sino que cada hombre puede disfrutar de la libertad que ha comprado a su propio riesgo. Mas ha de saberse que las palabras de la ley pueden ser entendidas de dos maneras: la primera (como se ha declarado más arriba en el artículo 7) contiene dos partes: una que prohíbe absolutamente, como cuando se dice *no hagas esto*, y otra de carácter vengativo, como cuando se dice *el que haga esto será castigado*. La segunda manera de entender la ley implica una condición, por ejemplo: *no hagas esto, a menos que quieras sufrir castigo*. Según esta segunda interpretación, la ley no prohibiría absolutamente, sino condicionalmente. De acuerdo con el primer significado, el que realiza el acto peca porque está haciendo lo que la ley prohíbe que se haga; de acuerdo con el segundo, no peca porque no puede decirse que a una persona le esté prohibido hacer algo, si cumple con las condiciones establecidas. Si escogemos el primer sentido, a todos los hombres se les prohíbe realizar el acto; si el segundo, sólo a los que no se avienen a sufrir el castigo. En el primer sentido, la parte vindicativa de la ley no obliga al culpable, sino al magistrado, a que se imponga el castigo; en el segundo, quien debe el castigo está obligado a exigir que se le asigne, pero no puede obligársele a que lo cumpla, ya se trate de un castigo capital o de cualquier otro tipo. Ahora bien, en cuál de los dos sentidos hay que interpretar la ley es cosa que depende de la voluntad de quien tiene el poder soberano. Por lo tanto, siempre que haya alguna duda acerca del significado de la ley, pecaremos si realizamos el acto en cuestión, ya que sí podemos estar seguros de que *no es pecado no hacerlo*, independientemente de que la ley se nos pueda explicar después. Pues un hombre, al hacer lo que duda si es pecado o no cuando tiene la libertad de abstenerse, está mostrando su desprecio por las leyes y, por lo tanto, según lo dicho en el ar-

tículo 28 del capítulo 3, peca contra la ley de naturaleza. Vana es, pues, esa distinción entre *obediencia activa* y *pasiva*. ¡Como si pudiera expiarse con castigos establecidos por decretos humanos lo que es un pecado contra la ley de naturaleza, que es la ley de Dios, o como si no pecaran quienes pecan a su propio riesgo!

Religión

Capítulo 15

Del reino de Dios por naturaleza

1.–Se anuncia de qué va a tratarse en lo que sigue. 2.–Sobre quién se dice que gobierna Dios. 3.–La palabra de Dios es triple: razón, revelación, profecía. 4.–El reino de Dios es doble: natural y profético. 5.–El derecho por el que Dios gobierna está basado en su omnipotencia. 6.–Ello queda probado por la Escritura. 7.–La obligación de prestar obediencia a Dios procede de la debilidad humana. 8.–Las leyes de Dios en su reino natural son las que hemos indicado más arriba, en los capítulos 2 y 3. 9.–Qué son el honor y la adoración. 10.–El culto consiste o en atributos o en acciones. 11.–Hay una manera natural de rendir honor, y otra arbitraria. 12.–Culto obligatorio, culto voluntario. 13.–Cuál es la finalidad u objeto del culto. 14.–Cuáles son las leyes naturales con respecto a los atributos divinos. 15.–Cuáles son las acciones con que rendimos culto de modo natural. 16.–En el reino natural de Dios la ciudad puede elegir el culto que guste. 17.–Cuando Dios reina sólo por vía de naturaleza, la ciudad, es decir, el hombre o asamblea que tiene la soberanía bajo Dios, es intérprete de todas las leyes. 18.–Se resuelven ciertas dudas. 19.–Qué es pecado en el reino natural de Dios, y qué es traición contra la Divina Majestad.

1. En los capítulos precedentes ya hemos probado con argumentos de razón y con testimonios de la Sagrada Escritura que el estado de naturaleza, es decir, el estado de libertad absoluta en el que nadie gobierna y nadie es gobernado, es

una anarquía o estado hostil; que los preceptos mediante los cuales se evita dicho estado son las *leyes de naturaleza;* que no puede haber gobierno civil sin un soberano; y que quienes han conseguido poseer el mando soberano deben ser obedecidos de modo absoluto, es decir, en todas las cosas que no están en contradicción con los mandamientos de Dios. Sólo nos falta ahora una cosa para llegar a un conocimiento completo de todo deber civil: conocer cuáles son las leyes y mandamientos de Dios. Porque sin eso no podemos saber si lo que el poder civil nos manda va contra las leyes de Dios o no; y si no lo sabemos, ocurrirá necesariamente una de estas dos cosas: o que por nuestra excesiva obediencia a la autoridad civil lleguemos a ser desobedientes con la Divina Majestad o que por miedo a pecar contra Dios desobedezcamos al poder civil. Para evitar estos dos escollos es necesario que conozcamos las leyes divinas. Ahora bien, como el conocimiento de las leyes depende del conocimiento del reino, debemos decir a continuación alguna cosa acerca del *reino de Dios.*

2. *Dios reina, gócese la tierra,* dice el salmista (Salmo 97, 1). Y dice también más adelante (Salmo 99, 1): *Dios reina, tiemblan los pueblos. Se asienta entre los querubines, tiembla la tierra;* es decir, quiéranlo los hombres o no, Dios es el rey de toda la tierra, y no será desplazado de su trono porque alguien niegue su *existencia* o su *providencia.* Ahora bien, aunque Dios gobierna a los hombres de tal modo que ninguno de ellos puede hacer nada que Él no haya hecho, esto, hablando propia y exactamente, no es reinar. Porque se dice que no reina quien gobierna *actuando,* sino *hablando,* es decir, mediante *preceptos* y *amenazas.* Y por lo tanto no contamos como súbditos del reino de Dios a los cuerpos inanimados o irracionales, aunque se subordinen al poder divino, y ello es así porque no entienden los *mandatos y amenazas* de Dios; tampoco contamos a los ateos, porque no creen que Dios existe; y tampoco a aquellos que, aun creyendo que

Dios existe, no creen que tiene mando sobre los seres inferiores, pues aunque éstos son gobernados por el poder de Dios, no reconocen ninguno de sus *mandamientos* ni temen sus *amenazas*. Así pues, sólo se supone que pertenecen al reino de Dios quienes reconocen que Él es el que gobierna todas las cosas, que ha dado sus *mandamientos* a los hombres y que ha designado *castigos* para los transgresores. Los demás no deben ser llamados súbditos, sino enemigos de Dios.

3. Pero no se dice que alguien gobierna mediante *órdenes y mandatos* a menos que éstos sean claramente anunciados a quienes son gobernados por ellos. Porque los *mandatos* de quienes gobiernan son las *leyes* de los gobernados. Mas las leyes no son tales, a menos que sean publicadas visiblemente, de tal manera que se elimine toda excusa de ignorancia. Ciertamente, los hombres hacen públicas sus leyes mediante *palabra* o *voz*, y no pueden hacerlas universalmente conocidas de ningún otro modo. Las *leyes* de Dios se declaran de tres maneras: primero, *por los tácitos dictados de la recta razón;* segundo, por *revelación inmediata*, la cual se supone que es hecha por una voz sobrenatural, o por una visión o sueño, o por inspiración divina; tercero, *por la voz de un hombre* al cual Dios recomienda a los demás hombres como persona digna de crédito por su capacidad de realizar auténticos milagros. Aquel de cuya voz se sirve Dios para comunicar su voluntad a otros recibe el nombre de *profeta*. A estos tres modos de anunciar leyes puede dárseles el apelativo de *triple palabra de Dios*, a saber: *la palabra racional*, la *palabra sensible* y la *palabra de profecía*. A las cuales responden las tres maneras en que se dice que oímos a Dios: con la *recta razón*, con el *sentido* y con la *fe*. La *palabra sensible* de Dios les ha llegado sólo a unos pocos; tampoco ha hablado Dios a los hombres por revelación, excepto a algunos en particular, y a cada uno de modo diferente; y tampoco se le han hecho así públicas a nadie ninguna de las leyes de su reino.

4. De acuerdo con la diferencia que existe entre la *palabra racional* y la *palabra de profecía*, le atribuimos a Dios un doble reino: el *natural*, en el cual Él reina mediante los dictados de la recta razón, y es aceptado universalmente por todos los que reconocen el poder divino por razón de esa naturaleza racional que nos es común a todos, y el *profético*, en el cual Él también reina por la *palabra de profecía;* este reinado profético es peculiar, pues Dios no ha dado leyes positivas a todos los hombres, sino sólo a su pueblo elegido y a ciertos hombres escogidos por Él.

5. En su *reino natural* Dios tiene el derecho de castigar a quienes quebrantan sus leyes; y está capacitado para hacerlo en virtud de su poder *irresistible*. Pues todo derecho sobre otros proviene o de la *naturaleza* o de un *acuerdo*. Cómo el derecho de gobernar surge de un *contrato* lo hemos mostrado ya en el capítulo 6. Y el mismo derecho se deriva de la *naturaleza* en cuanto que no puede ser arrebatado por la naturaleza. Cuando los hombres tenían por naturaleza un derecho sobre todas las cosas, cada hombre poseía un derecho sobre todas las cosas tan antiguo como la naturaleza misma. La razón de que este derecho fuera abolido entre los hombres no fue sino el miedo mutuo que se tenían, como se ha declarado más arriba en el artículo 3 del capítulo 2. Y fue la razón la que les ordenó que debían abandonar ese derecho si querían que se preservara el género humano; pues la igualdad entre los hombres en lo referente a fuerza y poderes naturales iba necesariamente acompañada de guerra; y con la guerra viene la destrucción de la humanidad. Ahora bien, si un hombre hubiera excedido en poder a los demás, hasta el punto de que todos ellos juntos no pudieran haberle ofrecido resistencia, no habría habido causa por la que este hombre hubiese abandonado ese derecho que la naturaleza le había concedido. Por consiguiente, esa autoridad sobre todos los demás habría permanecido con él por razón de ese exceso de poder por el que él podría haber logrado preser-

varse a sí mismo y preservar a los demás. Por lo tanto, aquellos cuyo poder no puede encontrar resistencia derivan su derecho de soberanía del poder mismo que tienen. Tal es el caso de Dios *Todopoderoso*. Siempre que Dios castiga o mata a un hombre pecador, aunque lo castiga porque ha pecado, no podemos decir que no podría haberlo castigado o matado con justicia, aunque el hombre en cuestión no hubiera pecado. Asimismo, aunque Dios quiera castigar a alguien con referencia a algún pecado precedente, no se sigue de ello que el derecho divino de castigar dependa de los *pecados de los hombres*, pues sólo depende del *poder divino* mismo.

6. La cuestión que se hizo famosa en las disputas de los antiguos –*¿por qué las cosas malas les acontecen a los buenos, y las cosas buenas a los malos?*– es la misma que esta otra nuestra: *¿con qué derecho dispensa Dios cosas buenas y malas a los hombres?* La dificultad que esta pregunta implica no sólo ha hecho vacilar la fe de la gente común en la divina Providencia, sino también la de los filósofos y, lo que es más, incluso la de los hombres piadosos. Salmo 73, 1-3: *¡Oh, cuán bueno es Dios para los buenos, para los limpios de corazón. En cuanto a mí, estaban ya deslizándose mis pies, casi me había resbalado. Porque miré con envidia a los impíos, al ver la prosperidad de los malos!*

¡Y cuán amargamente se quejaba Job a Dios de que siendo *justo* tuviera que padecer tantas calamidades! El mismo Dios resolvió esta dificultad en el caso de Job; pues Dios habló claramente y confirmó el derecho que tenía no con argumentos basados en que Job hubiera pecado, sino con argumentos derivados de su propio poder. Pues Job y sus amigos habían discutido entre ellos: ellos decían que Job debía tener alguna culpa, ya que era así castigado; y él se defendía de esa acusación dándoles pruebas de su inocencia. Mas Dios, cuando hubo escuchado a unos y a otros, refutó la queja de Job, no condenándolo por haber cometido injusticia o algún otro pecado, sino declarando su poder (Job 38, 4):

¿Dónde estabas (le dijo) *al fundar yo la tierra?*, etc. Y en cuanto a sus amigos, Dios se pronuncia con enfado contra ellos (Job 42, 7): *porque no hablasteis de mí rectamente, como mi siervo Job*. En esta misma línea está el sermón de nuestro Salvador ante el ciego de nacimiento; cuando sus discípulos le preguntaron si había sido él o habían sido sus padres quienes habían pecado, para que naciera ciego, Jesús respondió (Juan 9, 3): *Ni pecó éste ni sus padres, sino para que se manifiesten en él las obras de Dios*. Pues aunque se dijo que *por pecado entró la muerte en el mundo* (Romanos 5, 12), ello no quiere decir que Dios, por derecho propio, no hubiera podido hacer que los hombres estuvieran sujetos a la enfermedad y a la muerte aunque nunca hubieran pecado, lo mismo que ha hecho que los otros animales enfermen y mueran, si bien no pueden pecar.

7. Ahora bien, si Dios tiene el derecho de soberanía a causa de su poder, es obvio que la obligación de prestarle obediencia se da en los hombres a causa de que éstos son débiles*. Pues esa *obligación* que surge de los acuerdos y de la cual hemos hablado en el capítulo 2, no puede tener lugar aquí; en un caso como éste, el derecho de mandar, al no haber tenido lugar ningún acuerdo previo, surge solamente de la naturaleza. Pero hay dos especies de *obligación natural*. Una, cuando la libertad es eliminada por impedimentos corporales; según esto decimos que los cielos, la tierra y todas las criaturas obedecen las leyes comunes de su creación. La

* Si esto le parece duro a algún hombre, quiero que medite en silencio y considere si, de haber dos Omnipotentes, estaría alguno de ellos obligado a obedecer. Y creo que reconocerá que ninguno está obligado. Si esto es verdad, también lo será lo que he establecido: que los hombres están sujetos a Dios porque no son omnipotentes. Y ciertamente, cuando nuestro Salvador amonestó a Pablo (quien por aquel entonces era enemigo de la Iglesia) diciéndole que no debería dar coces contra el aguijón, parece que exigía obediencia de él por esta causa: porque Pablo no tenía poder suficiente para oponer resistencia.

otra, cuando la libertad es eliminada por esperanza o por miedo; según esto, el más débil, reconociendo su falta de poder para oponer resistencia, no tiene más remedio que someterse al más fuerte. De esta última clase de obligación, es decir, la obligación por miedo o por tener conciencia de nuestra propia debilidad con respecto al poder divino, viene a suceder que estamos obligados a obedecer a Dios en su reino natural; pues la razón nos enseña a todos, cuando reconocemos la providencia y el poder divinos, *que no cabe dar coces contra el aguijón.*

8. Como la *palabra de Dios,* cuando gobierna exclusivamente por naturaleza, se supone que no es sino la recta razón; y como las leyes de los reyes sólo pueden ser conocidas mediante su *palabra,* es obvio que las leyes de Dios, cuando gobierna exclusivamente por naturaleza, no son sino las *leyes naturales mismas,* es decir, las que hemos indicado en los capítulos 2 y 3 y hemos deducido de los dictados de la razón: *humildad, equidad, justicia, misericordia* y otras *virtudes morales* que son amigas de la *paz* y que se refieren al cumplimiento de los deberes que unos hombres tienen para con otros y a los que la recta razón nos dicte también en lo que atañe al honor y adoración debidos a la Divina Majestad. No necesitamos repetir en qué consisten esas *leyes naturales* o *virtudes morales;* pero sí debemos ver qué honores y qué adoración divina, es decir, qué *leyes sagradas* nos son dictadas por esa misma *razón natural.*

9. Hablando con propiedad, el honor no es sino una opinión que se tiene del *poder* y la *bondad* de otro; y *honrar* a un hombre es lo mismo que tenerle en alta estima. Por lo tanto, el honor no está en quien lo *recibe,* sino en quien lo *rinde.* Ahora bien, tres pasiones tienen lugar necesariamente en la persona que honra, con respecto a la persona a quien se rinde honor: *amor,* que se refiere a la *bondad,* y *esperanza* y *miedo,* que se refieren al *poder.* Y de estas tres pasiones brotan todos los actos externos que tratan de aplacar al poderoso y

predisponerlo a nuestro favor. Dichos actos son los efectos y, al mismo tiempo, los signos naturales del rendir honor. Pero ocurre que la palabra *honor* se aplica también a los efectos externos del rendir *honor;* y en este sentido se dice que rendimos *honor* a aquel por cuyo poder tenemos gran respeto, atestiguándolo así con nuestras palabras o con nuestras obras. Rendir *honor* es, pues, lo mismo que rendir *culto.* Ahora bien, el *culto* es un acto externo; es la señal de que interiormente se está rindiendo honor. Y se dice que *rendimos culto* a quienes intentamos apaciguar si están enfadados, o a quienes queremos que nos favorezcan.

10. Todas las señales que envía nuestra alma son o *palabras* o *hechos.* Tanto las unas como los otros pueden ser de tres clases, la primera de las cuales es la *alabanza* o *declaración pública de bondad;* la segunda es una *declaración pública del poder presente* y consiste en *exaltar* μεγάλυνσις; la tercera es una *declaración pública de felicidad* o *de poder con tranquilidad en el futuro*, que se llama μακαρισμὸς. Digo que todas las formas de rendir honor pueden expresarse no sólo con palabras, sino también con hechos. Alabamos y celebramos con *palabras* cuando lo hacemos mediante proposiciones, o cuando lo hacemos *dogmáticamente*, es decir, mediante *apelativos* o *títulos* –lo cual puede llamarse alabar y celebrar *enunciativa* y *categóricamente*, como cuando declaramos que aquel a quien rendimos honor es *generoso, fuerte, prudente.* Y rendimos honor con *hechos* cuando ello se hace por *deducción*, o *hipótesis* o suposición; como cuando realizamos *acciones de gracias*, lo cual supone *bondad* en aquel a quien honramos; o actos de *obediencia*, lo cual supone *poder;* o *felicitaciones*, lo cual supone *felicidad.*

11. Tanto si deseamos alabar a un hombre con *palabras*, como si queremos hacerlo con acciones, descubriremos que hay algunas cosas que significan honor para todos los hombres; entre los *apelativos* están los nombres generales de las *virtudes* y *poderes*, los cuales no pueden tomarse en un mal

sentido; son apelativos como *bueno, hermoso, fuerte, justo* y otros semejantes; y entre las *acciones*, la *obediencia, las acciones de gracias*, las *oraciones* y otras de esa clase, en las cuales siempre se entiende que hay implicada alguna virtud o algún poder. Hay otras señales que significan honor para algunos y escarnio para otros, o ninguna de las dos cosas. Tal sucede, en el caso de los *apelativos*, con esas palabras que, según la diversidad de opiniones, pueden significar virtudes o vicios, cosas honestas o deshonestas. El que un hombre mate a un enemigo, o huya, o sea un filósofo, o sea orador, etc., son atributos honorables para unos y despreciables para otros. En el caso de las *acciones*, su honorabilidad puede depender de las costumbres del lugar, o de lo que prescriban las leyes civiles, como saludar con la cabeza descubierta, quitarse los zapatos, hacer una reverencia, permanecer de pie cuando se pide algo, tenderse en el suelo, arrodillarse, etc. Una forma de *rendir culto* que siempre es tenida por honorable por todos los hombres puede llamarse *natural;* la que sigue las costumbres del lugar se llama *arbitraria.*

12. El culto puede ser rendido por *mandato* de aquel a quien se venera o puede ser *voluntario*, es decir, según la voluntad de quien lo rinde. Si es un culto obligatorio, las acciones que lo expresan no significan inmediatamente *obediencia*, y ésta significa sumisión al *poder*. El culto *voluntario* es sólo honorable en la naturaleza de las acciones; las cuales, si significan honor a ojos de quien las mira, son *culto;* si no, son *ofensa*. El *culto* puede también dividirse en *privado* y *público*. El culto *público* puede que no sea voluntario en todas y cada una de las personas que lo rinden; pero respecto a la ciudad en total, puede que lo sea. Pues si se tiene en cuenta que lo que se hace voluntariamente depende de la voluntad de quien lo hace, no se tratará en este caso de un culto solamente, sino de tantos cultos como personas, a menos que las voluntades individuales de todos los hombres fueran unificadas por mandato de uno de ellos. Pero el culto *privado*

puede ser *voluntario* si es rendido en secreto; pues lo que se hace públicamente quizá se vea restringido por las leyes o por la propia modestia, lo cual es contrario a la naturaleza de una acción *voluntaria*.

13. Para que sepamos ahora cuál es el *ámbito* y *finalidad* de *rendir culto* a otros, hemos de considerar por qué los hombres se complacen en el culto. Y hemos de admitir aquí lo que ya hemos mostrado en otra parte: que el *gozo* consiste en que un hombre contemple la virtud, la fuerza, el saber, la belleza, los amigos o cualquier otro tipo de *poder* como suyos, o como si fueran suyos; y es una *gloria* o triunfo para el alma el que ésta se sienta adorada, es decir, amada y temida, teniendo a su disposición los servicios y ayudas de otros hombres. Ahora bien, como los hombres consideran poderoso a aquel a quien ven que es tratado con honores, es decir, a aquel a quien se estima que tiene poder sobre otros, de ello se sigue que la distinción de una persona aumenta en la medida en que se le rinde culto; y cuanto más poderosa se la considera, más poder real adquiere. Por lo tanto, la *finalidad* de quien goza o soporta ser adorado por otros es la de hacer que, ya sea por amor o por miedo, aumente todo lo posible el número de quienes le obedecen.

14. Mas para que podamos entender qué modo de *adorar* a Dios nos dicta la *razón natural*, empecemos por los *atributos* que le corresponden. Es manifiesto, en primer lugar, que ha de otorgársele la *existencia*, pues nadie querría rendir honor a quien pensamos que no existe. En segundo lugar, los filósofos que dijeron que Dios era el mundo o el alma del mundo, es decir, una parte de éste, hablaron de Dios indignamente; pues no estaban otorgándole ningún atributo, sino que estaban negándole el ser. Pues por la palabra *Dios* entendemos *la causa del mundo*. Y quienes dicen que *el mundo es Dios* lo que están diciendo es que el mundo *no tiene causa*, que es lo mismo que decir que *no hay Dios*. De igual manera, quienes mantienen que el mundo no fue crea-

do, sino que es eterno, también están negando que *hay un Dios;* pues como una cosa eterna no tiene causa, están negando que el mundo tenga una causa. También tienen una idea miserable de Dios quienes le dan el atributo de ocioso, pues así están quitándole el gobierno del mundo y del género humano. Pues si, aun concediéndole la omnipotencia, piensan que no se ocupa de los seres inferiores, están de hecho adoptando la ya gastada sentencia: *quod supra nos, nihil ad nos,* es decir, *lo que está por encima de nosotros no nos concierne.* Y viendo que no hay nada por lo que deberían temerle o amarle, en verdad Dios será para ellos como un ser inexistente. Asimismo, cuando utilizamos atributos que significan *grandeza* o *poder,* aquellos que significan algo finito y limitado no son en absoluto señales de que se quiere honrar a Dios. Pues no rendimos honor a Dios dignamente si le adscribimos menos *poder* o *grandeza* de lo que somos capaces. Ahora bien, toda cosa finita que le adscribamos será menos de lo que somos capaces de adscribirle, pues siempre nos resultará asignar un atributo más a una cosa finita. Por lo tanto no debemos asignarle a Dios *figura* alguna, pues toda *figura* es *finita;* tampoco debe decirse que Dios puede ser concebido o comprendido con nuestra imaginación o con cualquier otra facultad de nuestra alma, pues cualquier cosa que concibamos será *finita.* Y aunque la palabra *infinito* responde a un concepto de la mente, de ello no se sigue que poseamos ninguna concepción de una *cosa infinita.* Porque cuando decimos que una cosa es *infinita,* realmente no queremos significar nada, excepto la impotencia de nuestra propia mente, como si estuviéramos diciendo: «no sabemos si está limitada o dónde está su límite». Y tampoco hablan de Dios con respeto suficiente quienes dicen que tenemos una idea de Él en nuestra mente; porque una idea es una concepción nuestra, y las únicas concepciones que podemos tener son de cosas *finitas.* Tampoco hablan con respeto quienes dicen que tienen *partes* o que es una cierta cosa *entera* –pues

éstos son atributos de cosas *finitas*. Tampoco puede decirse que esté en algún lugar, pues sólo se dice que está en un lugar aquello que tiene *límites* y *lindes* que impiden que se extienda por todas partes. Tampoco se puede decir que *se mueve* o que *está en reposo*, pues ambas expresiones implicarían que *está en alguna parte*. Tampoco que hay muchos dioses, porque no puede haber muchos infinitos. En cuanto a los *atributos relativos a la felicidad*, son indignos de Dios los que significan *tristeza* (a menos que se tomen, no *pro affectu*, sino, mediante metonimia, *pro effectu)*, tales como el *arrepentimiento*, la *ira*, la *misericordia*. Son también indignos los atributos de *necesidad*, como *apetito*, *esperanza*, *concupiscencia*, pues son señales de *pobreza*, ya que no puede entenderse que alguien *apetezca*, *espere* o *desee* algo a menos que le falte y necesite ese algo. Tampoco puede atribuírsele ninguna *facultad pasiva*, pues el *padecer* es cosa de un poder limitado que depende de otro. Por lo tanto, cuando le atribuimos una *voluntad* a Dios, no debe pensarse que es una voluntad como la nuestra, llamada *deseo racional* (pues si Dios *deseara* estaría *sintiendo necesidad* de algo, decir lo cual sería una ofensa contra Él); hemos, pues, de suponer que hay alguna semejanza entre su voluntad y la nuestra, pero que no la podemos concebir. De igual manera, cuando le atribuimos el sentido de la *vista* o cualesquiera otros *actos del sentido*, o cuando le atribuimos *conocimiento* o *entendimiento*, los cuales no son en nosotros otra cosa que una agitación de la mente producida por la presión que los objetos externos ejercen sobre nuestros órganos, no hemos de pensar que en el caso de la Deidad tiene lugar una estimulación así, pues ello sería señal de un poder *dependiente* de algún otro, y ello implicaría que Dios no es la realidad mejor dotada. Así pues, quien no le adscribe a Dios más títulos que los que la razón ordena debe limitarse a otorgarle títulos que son, o *negativos* –como *infinito*, *eterno*, *incomprensible*, etc.–, o *superlativos* –como *el más bueno*, *el más grande*, *el*

más poderoso, etc.–, o *indefinidos* –como *bueno, justo, fuerte, creador, rey* y otros semejantes, sin querer declarar con ellos lo que Dios es (pues esto significaría constreñirlo a los estrechos límites de nuestra imaginación), sino con la intención de confesar nuestra admiración y obediencia, que son cosas propias de una mente humilde que rinde todo el honor de que es capaz. La razón sólo proporciona un nombre con el que significar la *naturaleza* de Dios: que es *existente* o, simplemente, *que es;* y en *referencia* y *relación* a nosotros, es *Dios,* en el cual se contienen los [nombres] de *Rey, Señor* y *Padre.*

15. En cuanto a las *acciones externas* por las que debe adorarse a Dios, así como en lo referente a sus *títulos,* es un general imperativo de la razón que sean señales de un alma rindiendo honor. Entre esas señales se cuentan, en primer lugar, las *preces u oraciones.*

> Qui fingit sacros auro vel marmore vultus,
> Non facit ille deos; qui rogat, ille facit [14].

Pues las oraciones son señales de esperanza, y la esperanza es un reconocimiento del *poder* o de la *bondad* de Dios.

En segundo lugar, las *acciones de gracias,* que es una señal de ese mismo afecto, con la única diferencia de que *las preces se hacen antes* de recibir el beneficio y *las gracias se dan después.*

En tercer lugar las *ofrendas,* es decir, las *oblaciones* y *sacrificios,* pues éstos son modos de *dar gracias.*

En cuarto lugar, *no jurar por otro.* Pues el juramento de un hombre por otro es una imprecación por la que se le pide a ese otro que descargue su ira sobre el que jura, si éste no cumple; esto supone que el otro sabe si el que jura ha cum-

14. Quien modela rostros sagrados en oro o mármol no hace de ellos dioses, sino quien se dirige a ellos en oración. *(N. del T.)*

plido o no, y que también tiene poder suficiente para castigarlo –lo cual es algo que pertenece sólo a Dios. Pues si hubiera algún hombre a quien la *malicia* de sus súbditos no pasara nunca inadvertida y a quien ningún poder humano pudiera ofrecer resistencia, no harían falta juramentos: bastaría con pronunciar promesas; y si no fueran cumplidas podrían ser castigadas por un hombre así.

En quinto lugar, *hablar de Dios consideradamente*, pues ello es señal de *temor*, y el *temor* es un reconocimiento de *poder*. De este precepto se sigue que no podemos *usar el nombre de Dios en vano, o temerariamente*, pues cualquiera de las dos cosas implicaría una desconsideración. También se sigue de esto *que no debemos jurar innecesariamente*, pues ello significaría estar jurando en vano. Mas no hay necesidad de jurar, como no sea entre ciudades para evitar o eliminar confrontaciones por la fuerza, cosa que surge necesariamente cuando no se cumple una promesa, o en una ciudad, a fin de procurar mayor certeza a la judicatura. Asimismo, *que no debemos disputar acerca de la naturaleza divina*. Pues se supone que *todas las cosas del reino natural de Dios se investigan haciendo uso de la razón exclusivamente*, es decir, partiendo de los principios de la ciencia natural. Pero estamos tan lejos de llegar, partiendo de dichos principios, al conocimiento de la naturaleza de Dios, que no podemos siquiera alcanzar un entendimiento completo de todas las cualidades de nuestros propios cuerpos o de los de cualquier otra criatura. De lo cual se deduce que lo único que se desprende de estas disputas acerca de la naturaleza de Dios es una temeraria imposición de nombres a la Divina Majestad, proporcionados a la estrecha medida de nuestra manera de concebir. De esto se sigue que también es un modo de hablar desconsiderado y temerario (por pertenecer al derecho del reino de Dios) decir *que esto o aquello no se aviene con la justicia divina*. Pues hasta los hombres consideran una afrenta el que sus hijos les disputen su derecho

paternal o midan la justicia según una regla diferente de la de sus mandatos.

En sexto lugar, *cualquier cosa que se le ofrezca a Dios en oraciones, acciones de gracias y sacrificios debe ser la mejor en su especie y la más honorífica.* Es decir, las *oraciones* no deben ser precipitadas, superficiales o vulgares, sino hermosas y bien compuestas. Pues aunque sea absurdo que los paganos adoren a Dios a través de una imagen, no va contra la razón el que hagan uso de la poesía y la música en sus templos.

Asimismo, *las oblaciones y sacrificios han de ser limpios, y los presentes, suntuosos;* han de significar sumisión o gratitud, o deben ser una conmemoración de beneficios recibidos. Pues todas estas cosas proceden de un deseo de rendir honor.

En séptimo lugar, *que a Dios debe adorársele no sólo en privado, sino abierta y públicamente, a la vista de todos;* porque esta adoración es tanto más aceptable cuanto más deseo de dar honra y estima suscita en otros, tal y como ha sido ya declarado en el artículo 13. Por tanto, a menos que otros vean nuestra adoración, se desvanecerá lo más placentero que hay en ella.

Por último, *que empleemos nuestros mejores esfuerzos en respetar las leyes de naturaleza.* Pues infravalorar los mandatos de nuestro Señor excede a cualquier otra afrenta; por otra parte, la obediencia le es más aceptable que cualesquiera otros sacrificios.

Y éstas son las principales leyes de naturaleza referentes al culto de Dios, quiero decir, las leyes que la razón dicta a todos los hombres. Pero a las ciudades, cada una de las cuales es una persona, esa misma razón natural ordena que haya, además, una *uniformidad de culto público.* Pues las acciones realizadas por individuos particulares según sus razones privadas no son las acciones de la ciudad y, por lo tanto, no puede decirse que sean expresiones de culto provenientes de

la ciudad. Lo que es hecho por la ciudad ha de entenderse que ha sido hecho por mandato de quien tiene o quienes tienen la soberanía y, consecuentemente, con el consenso de todos los súbditos, es decir, *uniformemente*.

16. Las *leyes naturales* que han sido consignadas en el artículo anterior acerca del culto divino sólo se refieren a la expresión de señales naturales de culto. Mas hemos de tener en cuenta que hay dos tipos de señales: uno es *natural*, y el otro es *por acuerdo*, es decir, por convenio tácito o expreso. Ahora bien, como en todo idioma el uso de *palabras* y *nombres* se establece por acuerdo, también podrán alterarse por acuerdo. Pues todo aquello que deriva su fuerza de la voluntad de los hombres puede ser cambiado o abolido si esos mismos hombres acuerdan hacerlo. Por lo tanto, esos *nombres* que se *atribuyen* a Dios porque así lo han acordado los hombres pueden ser eliminados también mediante acuerdo. Mas ocurre que lo que puede hacerse por acuerdo entre los hombres es algo que también la ciudad puede hacer. Por consiguiente, la ciudad, esto es, aquellos que tienen el poder sobre toda la ciudad, podrán con derecho decidir qué *nombres* o *apelativos* dirigidos a Dios son los más o los menos *honorables* para Él; es decir, qué doctrinas son las que han de mantenerse y profesarse con respecto a la naturaleza de Dios y sus operaciones. Pero el significado de las acciones no depende de lo que acuerden los hombres. Las acciones tienen un significado natural; los efectos son signos de sus causas. De lo cual se desprende que ciertas acciones siempre nos llevan a censurar al que las ha hecho, como, por ejemplo, aquellas por las que se descubre la impureza del cuerpo, y cualesquiera otras que los hombres tienen vergüenza de realizar ante personas por las que tienen respeto. Otras acciones son siempre signos de honor, como acercarse y discursar decente y humildemente; ceder el paso o dar la preferencia en cualquier cosa que implique beneficio personal. En este tipo de acciones la ciudad no puede alterar nada. Pero hay mu-

chísimas otras que en lo tocante al honor o al reproche son de suyo indiferentes. Y éstas pueden, porque así lo instituya la ciudad, convertirse en signos de honor; y cuando eso sucede, son ya honorables cada vez que se realizan. De lo cual podemos deducir que debemos obedecer a la ciudad en cualquier cosa que ella nos diga que ha de usarse como señal de estar honrando a Dios, es decir, como modo de *adoración*, si dicha cosa puede ser instituida como signo honorable; pues es señal de honor todo aquello que la ciudad ordene que se adopte como tal.

17. Ya hemos declarado cuáles son las leyes de Dios, tanto sagradas como seculares, cuando gobierna sólo por vía de naturaleza. Ahora bien, como no hay ningún hombre que no pueda equivocarse en su razonar, y como sucede que los hombres son de opiniones diferentes en la gran mayoría de los asuntos, podemos preguntarnos: ¿a quién preferirá Dios tener como *intérprete de la recta razón*, es decir, de sus leyes? Pues bien, en lo que se refiere a las leyes *seculares* (quiero decir aquellas que tienen que ver con la justicia y con el comportamiento de unos hombres para con otros), y por lo que antes se ha dicho acerca de la constitución de una ciudad, ha quedado demostrado que es conforme a razón el que la *judicatura* le corresponde a la ciudad, y que la *judicatura* no es otra cosa que la *interpretación de las leyes;* y, como consecuencia, que las ciudades, es decir, quienes tienen el poder soberano, son en todas partes los *intérpretes de las leyes.* En cuanto a las *leyes sagradas*, hemos de considerar lo que se ha demostrado antes en el capítulo 5, artículo 13: que cada súbdito ha transferido tanto derecho como ha podido a la persona o personas que tenían la autoridad suprema. Y como [cada súbdito] tuvo el poder de transferir su derecho de juzgar cómo ha de rendírsele culto a Dios, ha de concluirse que también transfirió ese derecho. Que tuvo la capacidad de hacerlo se deduce de esto: que la manera de honrar a Dios antes de que se constituyera la ciudad salió de la *razón priva-*

da de cada hombre, y que todo hombre tiene el poder de someter su razón *privada* a la razón *de la ciudad entera.* Además, si cada hombre siguiera su propia razón en lo referente al *culto* de Dios, entre una variedad tan grande de adoradores siempre alguno juzgaría irrespetuoso e impío el modo de adorar de otro, y a ninguno le parecería que el otro estaba honrando a Dios. Incluso los modos de culto que estuviesen más conformes con la razón no serían *adoración,* pues la naturaleza de ésta consiste en ser una *señal de honor rendido interiormente.* Mas no hay más señal que aquella por la que algo se da a conocer a otros; y, por lo tanto, no hay señal de estar rindiendo honor si dicha señal no es reconocida por otros. Para decirlo de otra manera: es una verdadera señal aquella que deviene tal por consentimiento de los hombres; y, consecuentemente, es honorable aquello que por consentimiento de los hombres, es decir, por mandato de la ciudad, se convierte en señal de honor. Así pues, no va contra la voluntad de Dios, cuando es declarada solamente por vía de la razón, darle las señales de honor que la ciudad ordene. De lo cual se desprende que los súbditos pueden transferir a aquel o aquellos que tienen el poder soberano su derecho de juzgar el modo en que debe rendírsele culto a Dios. Es más, tienen que hacerlo; pues, si no, toda clase de opiniones absurdas acerca de la naturaleza de Dios, y todo tipo de ceremonias que han sido utilizadas por los diversos pueblos, podrán verse practicadas a un mismo tiempo en la misma ciudad, y ello traerá como resultado el que cada hombre crea que los demás están causando una afrenta a Dios con sus respectivos modos de darle culto, de tal manera que no podrá en verdad decirse que estén adorando a Dios; pues ningún hombre adora a Dios, es decir, le rinde honor públicamente, excepto cuando hace cosas que a los demás les parece que honran a Dios. Puede, pues, concluirse que la *interpretación* de todas las leyes, tanto *sagradas* como *seculares* (cuando Dios gobierna por vía *natural* solamente), depende

de la autoridad de la ciudad, es decir, del hombre o asamblea a quienes se les ha encomendado el poder soberano; y que cualquier cosa que Dios ordene lo hará por boca de dicho hombre o asamblea. Dicho a la inversa, cualquier cosa que sea ordenada por éstos, tanto en lo referente al modo de honrar a Dios como en asuntos seculares, estará siendo ordenada por Dios mismo.

18. Quizá algunos reaccionen contra esto preguntado, en primer lugar: ¿no se seguirá de esta doctrina el que la ciudad debe ser obedecida, incluso si nos manda afrentar a Dios directamente, o si nos prohíbe adorarlo? Respondo diciendo que de mi doctrina no se sigue eso, y que tampoco debemos obedecer un mandato así. Pues afrentar o no rendir culto en absoluto no pueden ser entendidos por ningún hombre como modos de adoración. Asimismo, antes de la constitución de la ciudad, ninguno de los que reconocían que Dios gobernaba tuvo el derecho de negarle el honor que entonces le era debido; y, por lo tanto, tampoco pudo nadie transferir a la ciudad el derecho de mandar cosas así. En segundo lugar, si lo que se cuestiona es si debe obedecerse a la ciudad cuando ésta manda que se diga o haga algo que no es una afrenta directa contra Dios, pero de lo que pueden deducirse racionalmente consecuencias afrentosas –como, por ejemplo, si se mandara adorar a Dios en una imagen ante quienes creen que eso es honorable–, habría, ciertamente, que cumplir lo mandado*. Pues el culto es instituido en señal de ho-

* En el artículo 14 de este capítulo hemos dicho que quienes ponían límites a Dios transgredían la ley natural acerca del culto de Dios. Pues bien, quienes le adoran en una imagen están imponiéndole límites y hacen, por tanto, lo que no deben. Este pasaje parece, pues, estar contradiciendo lo antes dicho. Debemos, por tanto, aclarar, en primer lugar, que quienes se ven obligados por la autoridad no están imponiéndole límites a Dios; quienes lo hacen son los que mandan. Pues quienes rinden culto contra su propia voluntad rinden, desde luego, culto con cada acción que realizan; pero el que se pongan de pie aquí o se tumben allá de-

nor; y adorarle así es señal de honor y hace que aumente la dignidad de Dios entre quienes así lo entienden. Y si se nos ordenara llamar a Dios por un nombre que no sabemos lo que significa o cómo puede avenirse con la palabra *Dios*, también en esto debemos obedecer. Pues lo que hacemos con intención de rendir honor (aunque estemos en el error), si es considerado como señal de honor, *es* una señal de honor; y, por lo tanto, si rehusamos hacerlo estamos rehusando aumentar el honor de Dios. El mismo juicio ha de seguirse con todos aquellos *atributos* y *actos* concernientes al culto meramente racional de Dios, que puedan ser controvertibles y discutibles. Pues aunque este tipo de mandatos puedan ser a veces contrarios a la recta razón y, por lo tanto, pecados en aquellos que los ordenan, no van contra la recta razón ni son pecaminosos cuando son cumplidos por los súbditos, cuya recta razón, en puntos controvertidos, es la que se somete a la razón de la ciudad. Por último, si el hombre o asamblea que tienen el poder supremo nos mandan que les adoremos a ellos con los mismos *atributos* y *acciones* con que adoramos a Dios, ¿debemos obedecerlos? Muchas son las cosas que pueden atribuirse en común a Dios y a los hombres; pues éstos también pueden ser *alabados* y *glorificados*. Hay asimismo muchas acciones por las que los hombres pueden ser reverenciados. Pero hay que tener en cuenta el significado que se les da a esos *atributos* y *acciones*. Aunque lo manden los príncipes, hemos de abstenernos de utilizar *atribu-*

pende de lo que les mande el soberano legítimo. En segundo lugar, digo que debe hacerse, no en todo tiempo y lugar, sino en la suposición de que no hay más regla de rendir culto a Dios que la que dicta la razón humana; porque entonces la voluntad de la ciudad es lo que se considera como razón. Pero en el reino de Dios por alianza, ya se trate de la antigua o de la nueva, la idolatría está expresamente prohibida; y aunque la ciudad nos mande adorar así, no debemos hacerlo. Si se tiene en cuenta lo que acabo de decir, quienes pensaban que había contradicción entre este artículo y el artículo 14 seguro que no lo pensarán ya más.

tos por los que queramos significar que un hombre tiene soberanía independiente de Dios, o es inmortal, o disfruta de un poder infinito, etc. También debemos abstenernos de realizar *acciones* que signifiquen lo mismo: no se le debe rezar a un hombre ni pedirle cosas que sólo Dios puede dar, como lluvia y tiempo soleado, ni ofrecerle lo que sólo Dios puede aceptar, como sacrificios y holocaustos, ni rendirle un culto mayor que el que no puede rendirse, como la inmolación. Pues estas cosas, [dirigidas a un hombre], parecen tender a este fin: a que no se piense que es Dios quien tiene el mando supremo, en contra de lo que originalmente se daba por supuesto. Pero genuflexiones, postraciones y otros movimientos del cuerpo pueden ser usados legalmente en el culto civil, ya que pueden significar solamente un reconocimiento del poder civil. Pues el culto divino se distingue del civil no por los movimientos, la postura, el vestido o el gesto del cuerpo, sino por la declaración de lo que pensamos de aquel a quien reverenciamos. Así, si nos postramos ante un hombre con la intención de declarar que lo tenemos por Dios, ello será indicación de que estamos rindiéndole culto divino; pero si hacemos lo mismo como señal de que reconocemos su poder civil, será un culto civil. Tampoco se distingue el *culto divino* del *civil* por ninguna acción normalmente entendida por las palabras λατρεία y δουλεία, la primera de las cuales señala los *deberes* de los siervos y la segunda su *condición:* éstas son palabras que expresan grados de una y la misma acción.

19. De lo que hasta aquí se ha dicho puede deducirse que cuando Dios reina solamente por vía de la razón natural, los súbditos pecan, en primer lugar, si quebrantan las leyes morales que han sido explicitadas en los capítulos 2 y 3. En segundo lugar, si quebrantan las leyes o mandatos de la ciudad en aquellas cosas que se refieren a la justicia. En tercer lugar, si no adoran a Dios κατὰ τὰ νόμιμα [según las leyes]. En cuarto lugar, si no confiesan ante los hombres, de palabra y

de obra, que hay un Dios bueno, grande y bendito en grado sumo, Rey Supremo del mundo y de todos los reyes de la tierra; es decir, si no adoran a Dios. Este cuarto pecado en el reino natural de Dios, según lo que se ha dicho en el artículo 2 del capítulo anterior, es el pecado de *traición contra la Divina Majestad*, pues es una negación del Poder Divino, o *ateísmo*. Porque aquí los pecados proceden justo igual que si supusiéramos que un hombre, siendo el rey soberano, se ausentara del reino; y, en su ausencia, el virrey asumiera el gobierno. Transgredirían, ciertamente, la ley quienes no le obedecieran en todo, excepto en el caso de que usurpara el trono o se lo diera a otro. Quienes le obedecieran absolutamente en todo sin tener en cuenta esta excepción podrían ser culpables de traición.

Capítulo 16

Del reino de Dios por la antigua alianza

1.–Estando los pueblos extranjeros poseídos por la superstición, Dios instituyó la verdadera religion a través de Abraham. 2.–Por la alianza entre Dios y Adán, se prohíbe toda disputa acerca de los mandatos de los superiores. 3.–De qué modo se hizo la alianza entre Dios y Abraham. 4.–En esa alianza se contiene un reconocimiento de Dios, no en sentido lato y simple, sino del Dios que se apareció a Abraham. 5.–Las leyes a las que Abraham estaba obligado no eran otras que las leyes de naturaleza y la de la circuncisión. 6.–Abraham fue entre los suyos el intérprete de la palabra de Dios y de todas las leyes. 7.–Los súbditos de Abraham no podían pecar obedeciéndolo. 8.–La alianza de Dios con los hebreos en el Monte Sinaí. 9.–De entonces en adelante el gobierno de Dios fue llamado reino. 10.–Qué leyes fueron dadas por Dios a los judíos. 11.–Qué es la palabra de Dios, y cómo llega a conocerse. 12.–Qué era tenido por la palabra escrita de Dios entre los judíos. 13.–El poder de interpretar la palabra de Dios y el poder supremo se unieron en la persona de Moisés mientras vivió. 14.–También [el poder de interpretar la palabra de Dios y el supremo poder civil] se unieron en la persona del sumo sacerdote durante la vida de Josué. 15.–Estuvieron también unidos en la persona del sumo sacerdote, hasta el tiempo del rey Saúl. 16.–También estuvieron unidos en los reyes, hasta la época del cautiverio. 17.–Los poderes en cuestión se hallaban unidos en los sacerdotes tras el cautiverio. 18.–Entre los judíos, la idolatría y la negación de la divina providencia eran las únicas traiciones contra la Divina Majestad; en todas las demás cosas los judíos tenían el deber de obedecer a sus príncipes.

1. La humanidad, al tener conciencia de su propia debilidad, y debido a su admiración por los acontecimientos naturales, presenta esta condición: que la mayoría de los hombres creen que Dios es el hacedor invisible de todas las cosas invisibles, al cual también temen pensando que no tienen suficiente protección entre ellos mismos. Pero el uso imperfecto que hicieron de su razón y la violencia de sus pasiones les cegaron de tal modo que no pudieron adorar a ese Dios rectamente. Pues el miedo de las cosas invisibles, cuando se aparta de la recta razón, es superstición. Fue, por lo tanto, imposible que los hombres, sin especial asistencia de Dios, evitaran los escollos del *ateísmo* y de la *superstición:* ésta procede del miedo en ausencia de la recta razón; aquélla, de una doctrina de recta razón, sin miedo. Por lo tanto, la *idolatría* hizo así presa de la mayor parte de los hombres; y casi todas las naciones adoraron a Dios en imágenes y representaciones de cosas finitas; y rindieron culto a los espíritus o visiones fantásticas, quizá por miedo a darles el nombre de demonios. Pero plugo a la Divina Majestad, como leemos en el testimonio escrito de la historia sagrada, llamar a Abraham, al cual eligió de entre todo el género humano para que pudiese traer a los hombres al verdadero modo de adoración; y Dios se complació en revelársele sobrenaturalmente y hacer con él y con su pueblo aquel pacto celebérrimo que se llama la *antigua alianza* o *testamento.* Abraham es, por tanto, el jefe de la religión verdadera; él fue el primero que, *tras el diluvio, enseñó que sólo había un Dios, Creador del universo.* Y a partir de él tiene su comienzo *el reino de Dios por medio de alianzas* (Flavio Josefo, *Antigüedades de los Judíos*, lib. 1, cap. 7).

2. En el principio del mundo, Dios reinaba, no sólo de modo natural, sino también *mediante alianza,* sobre Adán y Eva. Es decir, que no se le prestaba más obediencia que la que dictara la razón natural, pero *mediante alianza,* esto es, por consentimiento de los hombres mismos. Ahora bien,

como esta *alianza* primera fue de hecho anulada y nunca volvió a renovarse, el origen del *reino* de Dios (del cual tratamos en este lugar) no debe situarse ahí. Mas debemos hacer de pasada la siguiente observación: que por el precepto que ordenaba no comer del *árbol de la ciencia del bien y del mal* (ya fuera porque se les prohibía juzgar acerca del bien y del mal o, simplemente, comer del fruto de un árbol en particular), Dios exigía obediencia absoluta para sus mandatos, sin disputa acerca de si lo que se mandaba era *bueno* o *malo*. Porque, de faltar aquel mandato, el fruto del árbol no contenía en su naturaleza nada por lo que comer de él fuese de suyo moralmente *malo*, es decir, *pecado*.

3. La alianza entre Dios y Abraham se hizo de este modo (Génesis 17, 7-8): *Yo establezco contigo y con tu descendencia después de ti por sus generaciones mi pacto eterno de ser tu Dios y el de tu descendencia después de ti, la tierra de Canán, en eterna posesión, y yo seré su Dios* [15]. Mas era necesario instituir alguna señal por la que Abraham y su descendencia conservaran memoria de esta alianza; por eso la circuncisión fue añadida a la alianza, si bien sólo como signo (versículos 10-11): *Esto es lo que has de observar tú y tu descendencia después de ti. Circuncidad todo varón. Circuncidaréis la carne de vuestro prepucio, y ésa será la señal del pacto entre mí y vosotros.* Fue, pues, convenido que Abraham reconocía a Dios como Dios suyo y de su descendencia, es decir, que se sometía para ser gobernado por Él; y que Dios iba a dar a Abraham la herencia de aquella tierra en la que entonces vivía sólo como peregrino; y que Abraham, como señal que le recordase este pacto, debía asegurarse de que tanto él como sus descendientes varones fueran circuncidados.

15. La frase «y yo seré su Dios» *(and I will be their God)* es añadido de Hobbes que no figura en el texto bíblico. Tampoco aparece en la edición latina de Molesworth. *(N. del T.)*

4. Mas si reparamos en que, incluso antes del pacto, Abraham ya reconocía que Dios era el Creador y Rey del mundo (pues Abraham nunca dudó del *ser* o de la *providencia* de Dios), ¿no era superfluo que Dios quisiera adquirir para sí, mediante compra y por contrato, una obediencia que le era debida por naturaleza? ¿No era superfluo que le prometiera la tierra de Canán bajo condición de que Abraham lo aceptase como Dios suyo, cuando ya lo era por derecho de naturaleza? Por lo tanto, por las palabras *ser tu Dios y el de tu descendencia* no hemos de entender que Abraham satisfizo este *pacto* por el simple reconocimiento del poder que Dios tenía naturalmente sobre los hombres, es decir, por reconocer a Dios de un modo indefinido –lo cual es de *razón natural*–, sino por reconocer de modo definido a Aquel que le dijo (Génesis 12, 1-2): *Salte de tu tierra*, etc., y (Génesis 13, 14): *Alza tus ojos*, etc.; Aquel que se le apareció en forma de tres varones celestiales (Génesis 18, 1-2), en una *visión* (Génesis 15, 1) y en un *sueño* (versículo 13), lo cual es *materia de fe*. Bajo qué figura se le apareció Dios a Abraham, mediante qué sonidos se comunicó con él, son cosas que el texto no dice. Sin embargo, es claro que Abraham creyó que aquella voz era la voz de Dios y que contenía una revolución verdadera; y Abraham quiso que todos los suyos adoraran y tuviesen por Dios y Creador del mundo a Aquel que le había hablado de esa manera. Está también claro que su fe se basaba no en el hecho de creer que *Dios tenía una existencia* o que *eran verdaderas sus promesas* cosa que todos los hombres creen, sino en que no dudaba que fuese Dios Aquel cuya voz y cuyas promesas había oído. El *Dios* de Abraham no significaba simplemente *Dios*, sino precisamente *aquel Dios que se le apareció*. Y la adoración que Abraham debía a Dios según la noción que tenía de Él no era un culto de *razón*, sino de *religión* y de *fe*; un culto que no le había sido revelado por la razón natural, sino por Dios mismo, *sobrenaturalmente*.

5. Pero no leemos [en el texto bíblico] que Dios le hubiera dado a Abraham ley alguna, ni que Abraham se la diese a sus descendientes -ya fuera secular o sagrada-, excepto el mandamiento de la *circuncisión*, el cual está contenido en el mismo *pacto* o *alianza*. De lo cual resulta manifiesto que no hubo leyes ni culto a los que Abraham estuviera obligado, excepto los siguientes: las leyes de naturaleza, el culto racional y la circuncisión.

6. Abraham fue el *intérprete* de todas las leyes, tanto sagradas como seculares, entre los de su estirpe; y no sólo naturalmente, esto es, no sólo en el uso de las leyes de naturaleza, sino también por modo de la alianza misma, en la cual Abraham prometió obediencia, no sólo personalmente, sino también por parte de su descendencia. La cual promesa se hubiera hecho en vano a menos que sus hijos estuvieran obligados a cumplir sus mandatos. Pues si los hijos y la estirpe de Abraham no hubieran estado obligados a prestarle obediencia, ¿cómo podría entenderse lo que dijo Dios (Génesis 18, 18-19): *Habrán de bendecirle todos los pueblos de la tierra. Pues bien sé que mandará a sus hijos y a su casa después de él, que guarden los caminos de Yavé y hagan justicia y juicio?*

7. De esto se sigue que los súbditos de Abraham no podían pecar obedeciéndolo, con tal de que no les mandara negar la *existencia* o la *providencia* de Dios, o hacer algo que expresamente fuese contra el honor de Dios. En todas las demás cosas, *la palabra de Dios* debían recibirla de labios de Abraham, pues él era el intérprete de todas las *leyes* y *palabras* de Dios. Pues sólo Abraham podía enseñarles quién era el Dios de Abraham, y de qué modo tenía que ser adorado. Y quienes tras la muerte de Abraham fueron súbditos bajo la soberanía de Isaac o Jacob obedecieron a éstos por la misma razón en todas las cosas libres de pecado, mientras reconocieron y profesaron que *el Dios* de Abraham era su Dios. Ya se habían sometido *a Dios* en un sentido lato antes de someterse a Abraham, y a Abraham antes de someterse al Dios de

Ahraham, y al Dios de Abraham antes de someterse a Isaac. Por lo tanto, en el caso de los súbditos de Abraham, negar a Dios era la única *traición contra la Divina Majestad;* pero para los que vinieron después, también fue traición *negar al Dios de Abraham,* es decir, adorar a Dios de modo diferente de como había sido instituido por Abraham, es decir, era una traición adorarle en imágenes fabricadas a mano*, como hacían otros pueblos, por razón de lo cual eran llamados *idólatras.* Y hasta entonces, los súbditos pudieron discernir claramente qué debía observarse y qué debía evitarse en los mandatos de sus príncipes.

8. Continuemos ahora, guiándonos por la Sagrada Escritura. La misma alianza fue renovada con Isaac (Génesis 31, 3-4) y con Jacob (Génesis 28, 13-14). Y en dicha alianza Dios no se presenta simplemente como Dios, tal y como la naturaleza dicta que debe ser, sino distintivamente como *Dios de Abraham e Isaac.* Después, cuando iba a renovar la misma alianza a través de Moisés con todo el pueblo de Israel (Éxodo 3, 6), dijo así: *Yo soy el Dios de tus padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob.* Posteriormente, cuando aquel mismo pueblo, no sólo el más libre de todos, sino también el mayor enemigo de la sujeción humana, debido a tener aún fresco en la memoria su cautiverio egipcio, residía en el desierto cerca del Monte Sinaí, aquella *antigua alianza* les fue presentada de este modo, a fin de que fuera renovada (Éxodo 19, 5-6): *Ahora, si oís mi voz y guardáis mi alianza* (es decir, la alianza que se había hecho con Abraham, Isaac y Jacob), *vosotros seréis mi propiedad entre todos los pueblos; porque*

* En el artículo 14 del capítulo 15 ya hemos mostrado que tal tipo de adoración es irracional. Pero si se hace por mandato de una ciudad que ni ha recibido ni conoce la palabra escrita de Dios, tal adoración es racional, como hemos mostrado en el artículo 18. Pero allí donde Dios reina por modo de alianza, y manda expresamente no adorar así -mandato que estaba contenido en la alianza hecha con Abraham-, estará mal hacerlo, tanto si la ciudad lo manda como si no lo manda.

mía es toda la tierra, pero vosotros seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa. Y el pueblo todo entero respondió (versículo 8): *«Nosotros haremos cuanto ha dicho Yavé».*

9. En esta alianza, entre otras cosas, hemos de reparar en el hecho de que aparece la palabra *reino*, la cual no había sido usada antes. Pues aunque Dios, tanto por *naturaleza* como por la *alianza* hecha con Abraham, era su rey, sólo le debían una obediencia natural, como súbditos suyos, y religiosa –tal y como fue instituido por Abraham–, como súbditos de Abraham, Isaac y Jacob, sus príncipes naturales. Pues no habían recibido más *palabra de Dios* que la palabra natural de la recta razón; tampoco se había establecido ninguna alianza entre Dios y ellos, excepto en la medida en que sus voluntades estaban subsumidas en la voluntad de Abraham, como *príncipe* suyo que era. Mas ahora, en virtud de la alianza del Monte Sinaí, una vez alcanzado el consenso de todos, el gobierno de Dios se convirtió en *un reino de Dios instituido sobre ellos*. Ese *reino de Dios* tan nombrado en las Escrituras y en las obras de los teólogos tuvo su origen en este tiempo. A éste se refiere lo que Dios le dijo a Samuel cuando los israelitas pidieron un rey (1 Samuel 8, 7): *No es a ti a quien rechazan, sino a mí, para que no reine sobre ellos*; y lo que Samuel dijo a los israelitas (1 Samuel 12, 12): *Me habéis dicho: No, que reine un rey sobre nosotros; cuando Yavé, vuestro Dios, era nuestro rey*. Y lo que se dice en Jeremías 31, 31: *Yo haré una alianza nueva*, etc. Y también la doctrina de Judas Galileo, del que se hace mención en la obra de Josefo *Antigüedades de los Judíos*, libro 18, capítulo 2, con estas palabras: *Judas Galileo fue el primer autor de esta cuarta vía de quienes emprendieron el estudio de la sabiduría. Éstos están en todo de acuerdo con los fariseos, excepto en que arden en un constante deseo de libertad; creen que sólo Dios ha de ser tenido por Señor y Príncipe suyo; y están dispuestos a sufrir los tormentos más refinados, junto con sus parientes y amigos más cercanos, antes que llamar Señor suyo a algún mortal.*

10. Una vez que el derecho del reino fue así constituido mediante *alianza*, veamos ahora qué *leyes* propuso Dios a su pueblo. Éstas son de todos conocidas: el *decálogo* y aquellas otras, tanto *judiciales* como *ceremoniales*, que encontramos en el texto bíblico que va desde el capítulo veinte del Éxodo hasta al fin del Deuteronomio y la muerte de Moisés. De esas leyes generales entregadas al pueblo judío por mano de Moisés, hay algunas que obligan *naturalmente*, pues fueron hechas por Dios actuando como *Dios de la naturaleza*, y tenían vigencia incluso antes del tiempo de Abraham. Hay otras que obligan en virtud de la *alianza* con Abraham, pues dicha alianza fue hecha por Dios como Dios de Abraham, las cuales tenían vigencia incluso antes del tiempo de Moisés por razón de la *alianza* anterior. Pero hay otras que obligan exclusivamente en virtud de aquella alianza que vino en último lugar y que se hizo con el pueblo mismo: la alianza hecha por Dios como *rey especial* de los israelitas. De la primera clase son todos los preceptos del decálogo que se refieren a los modos de comportamiento *–honra a tus padres, no matarás, no cometerás adulterio, no robarás, no levantarás falsos testimonios, no tendrás codicia–*, pues éstas son las leyes de naturaleza. También el precepto de no tomar el *nombre de Dios en vano*, pues ello es parte del culto natural, como se ha declarado en el artículo 15 del capítulo anterior; también el segundo mandamiento que ordena no adorar a través de ninguna imagen fabricada por los hombres, pues ello es igualmente parte de la religión natural, como se ha mostrado en el mismo artículo. De la segunda clase de leyes son el primer mandamiento del decálogo que ordena *no tener otros Dioses*, pues en esto consiste la *alianza* hecha con Abraham, en virtud de la cual Dios no exige más que ser el Dios de Abraham y de su descendencia; también el precepto de *santificar el Sabbath*, pues la santificación del séptimo día fue instituida en recuerdo de los seis días de la creación, tal y como se desprende de estas palabras (Éxodo 31, 16-17): *Los*

hijos de Israel guardarán el sábado y lo celebrarán por sus generaciones, ellos y sus descendientes, como alianza perpetua; será entre mí y ellos una señal perpetua, pues en seis días hizo Yavé los cielos y la tierra, y el séptimo día cesó en su obra y descansó. De la tercera clase son las *leyes políticas, judiciales* y *ceremoniales,* las cuales sólo correspondían a los judíos. Las leyes de la primera y segunda clase, escritas en *tablas de piedra,* es decir, el *decálogo,* fueron guardadas en el *arca* misma. Las demás fueron escritas en el libro que contenía toda la ley, el cual fue puesto *en un lado del arca* (Deuteronomio 31, 26). Pues estas leyes, siempre que se retuviese la fe de Abraham, podían cambiarse; aquéllas, no.

11. Todas las *leyes* de Dios son *palabra de Dios,* pero no toda *palabra de Dios* es *ley* suya. *Yo soy el Señor, vuestro Dios, que os sacó de la tierra de Egipto* es la palabra de Dios, pero no es ley. Tampoco todo aquello que, para mejor declarar la *palabra de Dios,* se pronuncia o se escribe junto con ella ha de tomarse sin más como *palabra de Dios.* Porque la expresión *Así dice el Señor* no es la voz de Dios, sino la del predicador o el profeta. «Palabra de Dios» es única y exclusivamente aquello que un verdadero profeta ha declarado que ha sido dicho por Dios. Los escritos de los profetas, que contienen tanto lo que Dios habla como lo que el profeta habla, se dice que son la palabra de Dios porque contienen la palabra de Dios. Ahora bien, como la *palabra de Dios* es única y exclusivamente aquello que nos es recomendado por un profeta que es verdaderamente tal, no puede saberse si algo es palabra de Dios hasta que sepamos quién es el verdadero profeta; y tampoco podemos creer en la *palabra de Dios* si antes no creemos al profeta. El pueblo de Israel creyó a Moisés por dos razones: sus *milagros* y su *fe.* Pues por muchos y evidentes milagros que hubiera realizado, los israelitas no se habrían fiado de él, o, por lo menos, no deberían haberse fiado de él si los hubiera sacado de Egipto para que practicasen un culto diferente del culto al Dios de Abraham, Isaac y Jacob, sus padres. Ello hu-

biera sido contrario a la *alianza* que habían hecho con Dios. Hablamos aquí de dos cosas: *predicción natural de acontecimientos venideros,* lo cual es un milagro poderoso, y *fe en el Dios de Abraham, el cual los liberó de Egipto;* pues bien, ambas cosas les fueron propuestas por Dios a los judíos como señales de un verdadero profeta. El hombre a quien le faltaba una de estas dos señales no era profeta, y no debía ser aceptada como palabra de Dios la que él quisiera imponer como tal. En el caso de faltarle la fe, el pretendido profeta es rechazado con estas palabras (Deuteronomio 13, 1-5): *Si se alzare en medio de ti un profeta o un soñador que te anuncia una señal o un prodigio, aunque se cumpliere la señal o el prodigio de que te habló, diciendo: Vamos tras de otros dioses, etc., ese profeta o soñador será condenado a muerte;* y si le falta la capacidad de predecir acontecimientos futuros, es condenado con estas otras (Deuteronomio 18, 21-22): *Y si te dices en tu corazón: ¿Cómo voy a conocer yo la palabra que no ha dicho Yavé? Cuando un profeta te hable en nombre de Yavé, si lo que dijo no se cumple, no se realiza, es cosa que no ha dicho Yavé; en su presunción habló el profeta.* Que era palabra de Dios la que había sido hecha pública por un verdadero profeta, y que entre los judíos era considerado verdadero profeta aquel que tenía fe verdadera y cuyas predicciones se ajustaban al curso de los acontecimientos, es cosa que no puede ponerse en duda. Pero qué sea seguir a otros dioses, o que los acontecimientos respondan o no a lo que es afirmado por sus predicciones, son asuntos que admiten innumerables controversias, especialmente cuando se trata de predicciones que, al anunciar el acontecimiento futuro, lo hacen de una manera oscura o enigmática, como suele ser el caso con casi todos los profetas que no vieron a Dios directamente como Moisés, sino a través *de lenguajes oscuros por figuras* (Números 12, 8). Pero de éstos no podemos juzgar excepto *por vía de la razón natural,* pues ese juicio dependerá de la interpretación del profeta y de la medida en que ésta responda al suceso profetizado.

12. Los judíos estimaban que el libro de la ley, al que llamaron Deuteronomio, era *la palabra escrita de Dios;* y eso (por lo que podemos deducir de la historia sagrada), solamente hasta la época del cautiverio. Porque este libro les fue directamente entregado por Moisés a los sacerdotes para que fuese conservado y guardado en un lado del arca de la alianza, y para que fuese copiado por los reyes. Y ese mismo libro, mucho tiempo después y por autoridad del rey Josías (2 Reyes 23, 2), volvió a ser tenido por *la palabra de Dios.* Pero no está claro cuándo los demás libros del Antiguo Testamento entraron a formar parte del canon. Respecto a los profetas Isaías y los demás, como no predijeron más cosas que las que vinieron a suceder durante el cautiverio o después del cautiverio, sus escritos no pudieron en aquel tiempo ser tenidos por proféticos, a causa de la ley que ha quedado citada más arriba (Deuteronomio 17, 21-22), según la cual se ordenó a los israelitas no tener a ningún hombre por verdadero profeta, a menos que sus profecías fuesen confirmadas por los acontecimientos. Y quizá sea por esto por lo que los judíos estimaron que los escritos de aquellos a quienes asesinaron cuando estaban profetizando fueron después proféticos, es decir, fueron palabra de Dios.

13. Sabido ya qué leyes estaban bajo la *antigua alianza* y qué *palabra de Dios* fue aceptada desde el principio, debemos ahora averiguar en quién residía la autoridad de juzgar si los escritos de los profetas que surgieron después habían de ser aceptados como *palabra de Dios,* es decir, si los acontecimientos respondían o no a sus predicciones; y hemos de averiguar también en quién residía la autoridad de interpretar las leyes recibidas y la palabra de Dios; lo cual ha de investigarse a través de todas las épocas y todos los cambios del Estado de Israel. Pues bien, es obvio que durante la vida de Moisés este poder residió en Moisés mismo. Pues si él no hubiera sido el *intérprete de las leyes y de la palabra,* esa misión tendría que haber correspondido, o bien a *cada persona privada,*

o a una *congregación* o *sinagoga* de muchos, o al *sumo sacerdote*, o a *otros profetas*. En primer lugar, que esa misión no les correspondía a los individuos particulares o a una congregación compuesta por ellos se deduce de esto: que no se les permitía, es más, que hasta se les prohibía, con las más graves amenazas, *oír hablar a Dios*, como no fuese a través de Moisés. Pues está escrito (Éxodo 19, 24-25): *«Que los sacerdotes y el pueblo no traspasen los términos para acercarse a Yavé, no los hiera». Moisés bajó y se lo dijo al pueblo.* Queda también manifiesta y expresamente declarado con ocasión de la rebelión de Coré, Datán, Abirón y los doscientos cincuenta miembros de la asamblea [16] que ni los individuos particulares ni la congregación debían tener la pretensión de que Dios les había hablado a ellos y que tenían el derecho de *interpretar la palabra de Dios*. Afirmando enérgicamente que Dios no hablaba a través de ellos menos que a través de Moisés, argumentaban así [contra Moisés y Aarón] (Números 16, 3): *Básteos ser uno de tantos, pues santos son todos los de la asamblea, y en medio de todos está Yavé. ¿Con qué derecho os levantáis vosotros sobre la asamblea de Yavé?* El modo en que Dios resolvió esta controversia lo podemos averiguar fácilmente leyendo los versículos 33 y 35 del mismo capítulo, donde se nos dice que *Coré, Datán y Avirón cayeron vivos en el abismo*, etc., y cómo *los doscientos cincuenta hombres que ofrecían el incienso fueron abrasados por un fuego de Yavé*. En segundo lugar, que Aarón, el sumo sacerdote, no tenía esta autoridad queda de manifiesto si leemos la controversia que tuvo lugar entre él (junto con su hermana Míriam) y Moisés. La cuestión era si Dios hablaba solamente a través de Moisés o si también hablaba a través de ellos, es decir, si también ellos eran *intérpretes de la palabra de Dios*. Pues decían así (Números 12, 2): *¿Acaso sólo por Moisés habla Yavé? ¿No ha hablado también por nosotros?* Pero Dios les reprobó e hizo una

16. Números 16, 1-35; Deuteronomio 9,6.

distinción entre Moisés y los otros profetas, diciendo (versículos 6-8): *Si uno de vosotros profetizara, yo me revelaría en él en visión y le hablaría en sueños. No así a mi siervo Moisés [que es en toda mi casa el siervo de confianza]. Cara a cara hablo con él, y a las claras, no por figuras; y él contempla el semblante de Yavé. ¿Cómo, pues, os habéis atrevido a difamar a mi siervo Moisés?* Por último, que *la interpretación de la palabra de Dios* no correspondió, mientras Moisés estuvo en vida, a ningún otro profeta se deduce del pasaje que hemos citado, donde se hace referencia a la preeminencia de Moisés sobre todos los demás; también lo podemos deducir por razón natural, pues es lógico que al mismo profeta que se encarga de transmitir los mandamientos de Dios le corresponda también interpretarlos; y no hubo más *palabra de Dios* que la que fue declarada por Moisés. De esto también se colige que no hubo en aquel tiempo profeta alguno que profetizase al pueblo, excepto los setenta ancianos que profetizaron por *el espíritu* de Moisés. E incluso esto fue considerado por Josué, que era entonces siervo de Moisés y más tarde sucesor suyo, como algo hecho injuriosamente, hasta que supo que los setenta ancianos profetizaron con el consentimiento de Moisés, lo cual se dice claramente en la Escritura (Números 11, 25): *Descendió Yavé en la nube*, etc., y *tomando del espíritu que residía en Moisés, lo puso sobre los setenta ancianos.* Y cuando se corrió la voz de que estaban profetizando, Josué le dijo a Moisés: *Prohíbeselo, señor*. Pero Moisés respondió: *¿Tienes celos de mí?* Visto, pues, que Moisés era el único mensajero de la palabra de Dios, y que la autoridad de interpretarla no pertenecía ni a los *individuos particulares* ni a la *sinagoga*, ni al *sumo sacerdote*, sólo se puede deducir que Moisés era el único *intérprete de la palabra de Dios* y que también tenía el poder supremo en asuntos civiles; y que la conspiración de Coré y sus cómplices contra Moisés y Aarón no se hizo para la salvación de sus almas, sino por su ambición y deseo de tener dominio sobre el pueblo.

14. En la época de Josué, *la interpretación de las leyes* y de *la palabra de Dios* correspondía a Eleazar, el sumo sacerdote, el cual era también, bajo Dios, el rey absoluto. Esto se desprende, en primer lugar, de la *alianza misma*, en la cual el Estado de Israel es llamado *reino sacerdotal*, o, como se dice en 1 Pedro 2, 9, un *sacerdocio real*. Esto no podría decirse, a menos que, por institución y *acuerdo* del pueblo, se entendiera que el poder real pertenecía al *sumo sacerdote*. Esto no contradice lo que antes se ha dicho cuando indicábamos que Moisés, y no Aarón, tenía el reinado bajo Dios. Porque es necesario que, cuando un hombre instituye la forma de un Estado futuro, alguien gobierne el reino que él instituye durante su vida (ya sea una *monarquía*, una *aristocracia* o una *democracia)*, y tenga en el presente todo el poder que se otorga a otros para el futuro. Que Eleazar el sacerdote no sólo tenía el *sacerdocio*, sino también la *soberanía*, está expresamente establecido en la convocatoria que hizo Josué para asuntos de administración. Leemos lo siguiente (Números 82, 18-21): *[Yavé dijo a Moisés]: «Toma a Josué, hijo de Nun, hombre sobre quien reside el espíritu, y pon tu mano sobre él. Ponle ante Eleazar, sacerdote, y ante toda la asamblea, y le instalarás ante tus ojos. Transmítele una parte de tu autoridad, para que la asamblea de los hijos de Israel le obedezca. Que se presente al sacerdote Eleazar, que consultará por él el juicio de los* urim *ante Yavé; y según este juicio, saldrán y entrarán los hijos de Israel y toda la asamblea con él»*. Aquí, *consultar a Dios* para *cualquier cosa que se vaya a hacer*, es decir, *interpretar la palabra de Dios*, y en nombre de Dios dar toda clase de órdenes, corresponde a Eleazar; y *salir* y *entrar* según la palabra que él diga, esto es, *obedecer*, les corresponde a Josué y a *todo el pueblo*. Ha de observarse también que la expresión *parte de tu autoridad* claramente indica que Josué no tenía un poder igual al que Moisés tenía. Mas, en cualquier caso, es claro que, incluso en tiempo de Josué, el poder supremo y la autoridad de interpretar la palabra de Dios residían en una sola persona.

15. Tras la muerte de Josué vienen los tiempos de los Jueces hasta el rey Saúl; y es manifiesto que durante esa época el derecho del *reino* instituido por Dios permaneció en el sumo sacerdote. Pues en virtud de la alianza, el *reino* era *sacerdotal*, es decir, un gobierno de Dios a través de sus sacerdotes. Y así debió de ser, hasta que esa forma de gobierno, con el consentimiento de Dios, fue cambiada por el pueblo mismo; lo cual no fue hecho hasta que al pedir éste un rey Dios dio su consentimiento y le dijo a Samuel (1 Samuel 8, 7): *Oye la voz del pueblo en cuanto te pide, pues no es a ti a quien rechazan, sino a mí, para que no reine sobre ellos.* El poder civil supremo fue, pues, *de derecho*, debido al sumo sacerdote, por institución de Dios; pero *de hecho* ese poder residía en los profetas a los cuales (habiendo sido ensalzados por Dios de una manera extraordinaria) los israelitas, un pueblo deseoso de profetas, se sometieron para ser protegidos y juzgados, a causa de la gran estima que tenían por las profecías. La razón de esto fue que, aunque en el reino sacerdotal de Dios se imponían penas y se nombraban jueces, el derecho de infligir castigos dependía enteramente del juicio privado; y correspondía a la multitud y a cada individuo por separado castigar o no castigar, según lo que su propio celo les instigase a hacer. Por lo tanto, ningún hombre fue castigado con la pena de muerte por mandato de Moisés; cuando alguien iba a ser castigado con la pena capital, una persona o un grupo de personas se encargaba de agitar las emociones del pueblo, invocando la autoridad divina y diciendo: *Así lo manda Yavé.* Este procedimiento respondía a la naturaleza del especial reino de Dios. Pues Dios reina allí donde sus leyes son obedecidas, no por miedo a los hombres, sino por miedo a Dios mismo. Y, ciertamente, si los hombres fueran como deberían ser, ésta sería una excelente modalidad de gobierno civil; pero como los hombres son de otra manera, es necesario que un poder coercitivo (con derecho y fuerza suficientes) los gobierne. Por eso Dios también, desde el

principio, prescribió a través de Moisés leyes para los futuros reyes (Deuteronomio 17, 14-20). Y Moisés anunció esto en sus últimas palabras al pueblo diciendo (Deuteronomio 31, 29): *Sé bien que después de mi muerte os pervertiréis del todo y os apartaréis del camino que os he mandado*, etc. Así, cuando, de acuerdo con esta predicción, surgió otra generación (Jueces 2, 10-11) *que no conocía a Yavé ni la obra que éste había hecho en favor de Israel, los hijos de Israel hicieron el mal a los ojos de Yavé y sirvieron a los Baales;* es decir, renunciaron al gobierno de Dios, esto es, al gobierno del *sacerdote* mediante el cual Dios gobernaba. Y después, cuando fueron derrotados por sus enemigos y oprimidos por la esclavitud, buscaron el favor de Dios, pero no poniéndose ya en manos del *sacerdote,* sino de los profetas. Éstos fueron los que *de hecho* juzgaron al pueblo de Israel, aunque, *de derecho,* la obediencia le era debida al sumo sacerdote. Así pues, aunque tras la muerte de Moisés y Josué el reino sacerdotal perdió todo su poder, ello no quiere decir que le faltara el derecho. Que la *interpretación de la palabra de Dios* correspondía al mismo sumo sacerdote se ve claramente en que Dios, después de que el tabernáculo y el arca de la alianza fueron consagrados, ya no habló más en el Monte Sinaí, sino en el tabernáculo de la alianza, desde el propiciatorio que había entre los dos *querubines,* lugar al cual la ley no permitía que nadie se acercase como no fuese el sumo sacerdote. Por lo tanto, si nos fijamos en lo que era *el derecho* del reino, el poder civil supremo y la autoridad de interpretar la palabra de Dios debían estar unidos en la persona del sumo sacerdote; pero si nos fijamos en lo que sucedía *de hecho,* dichos poderes estaban unidos en los profetas que juzgaban a Israel. Pues, como *jueces,* tenían la autoridad civil; y como *profetas* interpretaban la palabra de Dios. Y así, tanto en un caso como en el otro, ambos poderes continuaron inseparables.

16. Una vez que se constituyeron los reyes, no hay duda de que la *autoridad* civil les correspondió a ellos. Pues el rei-

no de Dios por la vía sacerdotal (al que Dios había dado su consentimiento respondiendo al ruego de los israelitas) había terminado; así lo señala [san] Jerónimo cuando habla de los libros de Samuel. Dice que, una vez que Elí hubo muerto y Saúl fue asesinado, Samuel declaró abolida la antigua ley. Asimismo, los juramentos del nuevo sacerdocio y de la nueva soberanía en Zadok y David dan testimonio de que el derecho por el que los *reyes* gobernaron estaba fundado en la concesión misma del pueblo. El sacerdote podía hacer con derecho solamente lo que Dios aprobara; el rey, sin embargo, podía hacer con derecho lo que cualquier otro hombre podía hacer. Pues los israelitas le dieron el *derecho de juzgar* acerca de todas las cosas, y de *hacer la guerra* por todos los hombres. Y en estos dos derechos se contiene todo derecho que podamos concebir que un hombre tiene con respecto a otro hombre. Dijeron los israelitas (1 Samuel 8, 20): *Nuestro rey nos juzgará y saldrá al frente de nosotros para combatir nuestros combates.* La *judicatura* correspondía, pues, a los reyes. Pero *juzgar* no es sino aplicar las *leyes* a los *hechos* por medio de la *interpretación*. A ellos, por tanto, también les correspondía interpretar *las leyes*. Y como, hasta el cautiverio, no estaba reconocida más palabra escrita de Dios que *la ley* de Moisés, la autoridad de *interpretar la palabra de Dios* también correspondía a los reyes. Cuando el libro del Deuteronomio, en el cual se contenía toda la ley mosaica, volvió a encontrarse después de haber estado perdido por mucho tiempo, *los sacerdotes* pidieron el consejo de Dios acerca de ese libro, pero no por su propia autoridad, sino siguiendo el mandato de Josías; y tampoco de un modo inmediato, sino por mediación de Jolda la profetisa. De lo cual se desprende que la autoridad de admitir libros como portadores de la palabra de Dios no le correspondía al sacerdote. Pero de esto no se sigue que esa autoridad correspondiera a la profetisa. Otros juzgaban si los profetas habían de ser tenidos por auténticos o no. Pues, ¿con qué fin dio Dios señales a todo el

pueblo, por las que podían distinguirse los profetas verdaderos de los falsos, si no iban a usarlas? Tales señales eran: que los sucesos se ajustaran a las predicciones y que hubiese conformidad con la religión establecida por Moisés. Por lo tanto, la autoridad de admitir libros como portadores de la *palabra de Dios* correspondía al rey; y así, ese libro de la ley [el Deuteronomio] fue admitido por autoridad del rey Josías, tal y como leemos en el libro segundo de los *Reyes*, capítulos 22 y 23. Allí se dice que el rey reunió a toda clase de personas de su reino: *ancianos, sacerdotes, profetas y todo el pueblo;* y *leyó delante de ellos todas las palabras del libro de la alianza;* es decir, que hizo que la alianza fuese reconocida como *alianza mosaica*, esto es, como *palabra de Dios*, y que fuese recibida y confirmada por los israelitas. Por lo tanto, el poder civil y el poder de discernir la palabra de Dios de la palabra de los hombres, y el de interpretar la palabra de Dios incluso en la época de los reyes, les correspondía por completo a ellos mismos. Los profetas no fueron enviados con autoridad, sino en la forma y con derecho de anunciadores y predicadores, de los cuales podían juzgar quienes les oían. Y aunque quizá fuesen castigados quienes no les escuchaban abiertamente cuando enseñaban cosas fáciles y sencillas, no se sigue de ahí que los reyes estuviesen obligados a seguir todas las cosas que los profetas declaraban que debían ser seguidas. Pues aunque Josías, el buen rey de Judá, fuera asesinado porque no obedeció la palabra del Señor salida de la boca de Neco, rey de Egipto, es decir, porque rechazó el buen consejo aunque pareciese venir de un enemigo, espero que nadie dirá que Josías estaba obligado por ley divina o humana alguna a creer al faraón Neco, rey de Egipto, sólo porque éste decía que *Dios le había hablado*. Pero si algún hombre objeta contra los reyes diciendo que por falta de conocimiento éstos rara vez son capaces de interpretar los libros de la antigüedad en los que se contiene la palabra de Dios, y que a causa de ello no es razonable que ese menester dependa de

su autoridad, dicha objeción podría también ser dirigida contra los sacerdotes y contra todo mortal, pues todos podemos errar. Y aunque los sacerdotes estaban mejor instruidos que otros hombres en las ciencias naturales y en las artes, los reyes estuvieron, no obstante, lo suficientemente capacitados como para contratar los servicios de intérpretes que trabajasen para ellos; y de este modo, aunque los reyes mismos no interpretaran la palabra de Dios, el menester de interpretar podía depender indirectamente de su autoridad. Por lo tanto, quienes rehúsan conceder a los reyes esta autoridad porque los reyes mismos no pueden interpretar es como si estuvieran diciendo que la autoridad de enseñar *geometría* no debe depender de los reyes, a menos que los reyes mismos sean geómetras. Leemos que los reyes han rezado por el pueblo, han bendecido al pueblo, han consagrado el templo, han dado órdenes a los sacerdotes, han quitado a unos sacerdotes de su puesto y han instalado a otros. Ciertamente, no han ofrecido sacrificios, pues esta función pertenecía a Aarón y a sus hijos. Pero es obvio que en vida de Moisés, y en todo otro tiempo –desde el rey Saúl hasta el cautiverio de Babilonia–, el sacerdocio no fue un magisterio, sino un ministerio.

17. A su regreso del cautiverio de Babilonia, una vez que la *alianza* fue renovada y sellada, el *reino sacerdotal* volvió a restaurarse según la modalidad que había tenido desde la muerte de Josué hasta el comienzo del período de los reyes. Pero [en la Biblia] no se dice expresamente que los judíos que habían regresado [de Babilonia] renunciaron, efectivamente, a sus derechos soberanos a favor de Esdras o de cualquier otra persona además de Dios mismo. Esta reforma parece no haber consistido en otra cosa que en simples promesas y votos de cada hombre, comprometiéndose a observar lo que estaba escrito en el libro de la ley. No obstante (quizá no por intención del pueblo), en virtud de la *alianza* que habían renovado (pues la alianza era la misma que se había hecho en el Monte Sinaí), aquel Estado fue un *reino sa-*

cerdotal, es decir, un Estado en el que la autoridad civil y la sagrada se encontraban unidas en la persona de los sacerdotes. Ahora bien, debido a la ambición de quienes aspiraban al sacerdocio y a la intrusión de príncipes extranjeros, el Estado se vio tan confundido hasta la venida de nuestro Salvador Jesucristo que no se entiende, leyendo la historia de aquellos tiempos, dónde residía la autoridad; sin embargo, es claro que en aquella época el poder de *interpretar la palabra de Dios* no estaba separado del poder civil.

18. Por todo lo dicho, podemos deducir sin dificultad que los judíos, desde Abraham hasta Cristo, habían de comportarse según los mandatos de sus *príncipes*. Pues así como en los reinos meramente humanos los hombres han de obedecer a sus magistrados en todo menos en aquellos mandatos que implican alguna traición, así también en el reino de Dios los judíos estaban obligados a obedecer en todo a sus príncipes –Abraham, Isaac, Jacob, Moisés, el *sacerdote*, el *rey*– excepto cuando sus mandatos contenían alguna traición contra *la Divina Majestad*. Traición contra la Divina Majestad era, en primer lugar, *la negación de la divina providencia*, pues ello significaba *negar que Dios era rey por naturaleza*; en segundo lugar, era traición *la idolatría* o adoración, no de otro Dios (pues sólo hay un Dios), sino de dioses extraños; es decir, una adoración que, aunque estuviese dirigida a un Dios, le diera a éste *atributos, títulos* y *ritos* diferentes de los establecidos por Abraham y Moisés; pues esto significaba *negar que el Dios de Abraham* era su rey *por alianza* hecha con Abraham y con ellos mismos. En todas las demás cosas, los judíos tenían el deber de obedecer a sus príncipes. Y si un rey o sacerdote, teniendo la autoridad suprema, había mandado algo que iba contra las leyes, el pecado sería suyo, no de sus súbditos, ya que el deber de estos últimos es no disputar, sino obedecer los mandatos de sus superiores.

Capítulo 17

Del reino de Dios por la nueva alianza

1.-Las profecías acerca de la dignidad de Cristo. 2.-Las profecías de la humildad y pasión de Cristo. 3.-Que Jesús era el Cristo. 4.-Que el reino de Dios por la nueva alianza no era el reino de Cristo como Cristo, sino como Dios. 5.-Que el reino de Dios por la nueva alianza es un reino celestial y empieza a partir del día del juicio. 6.-El gobierno de Cristo en este mundo no fue un gobierno de soberanía, sino de consejo; un gobierno ejercido por modo de doctrina y persuasión. 7.-Qué es lo prometido por ambas partes en la nueva alianza. 8.-No hay leyes añadidas por Cristo, además de la institución de los sacramentos. 9.-Que las fórmulas del tipo «arrepentíos», «sed bautizados», «guardad los mandamientos», etc., no son leyes. 10.-Corresponde a la autoridad civil determinar qué es pecado de injusticia. 11.-Corresponde a la autoridad civil determinar qué es lo que conduce a la paz y seguridad de la ciudad. 12.-Corresponde a la autoridad civil juzgar, cuando la necesidad lo requiere, qué definiciones y qué inferencias son las verdaderas. 13.-Corresponde a la misión de Cristo enseñarnos moralidad, no como mero saber especulativo, sino como ley; perdonar los pecados, y enseñarnos todas aquellas cosas sobre las que no hay una ciencia propiamente dicha. 14.-Una distinción entre cosas temporales y espirituales. 15.-La palabra de Dios ha de entenderse de varias maneras. 16.-No todas las cosas que se contienen en la Escritura pertenecen al canon de la fe cristiana. 17.-La palabra del legítimo intérprete de las Escrituras es la palabra de Dios. 18.-La autoridad de interpretar las Escrituras es la misma que la que decide las controversias en asuntos de fe. 19.-Diversos significados de la palabra «Iglesia».

20.–Qué es una Iglesia a la que atribuimos derechos, acciones y otras cosas semejantes que son propias de una persona. 21.–Una ciudad cristiana es lo mismo que una Iglesia cristiana. 22.–Muchas ciudades no constituyen una Iglesia. 23.–Quiénes son los clérigos. 24.–La elección de los eclesiásticos corresponde a la Iglesia; su consagración, a los pastores. 25.–El poder de perdonar los pecados al penitente y de retenérselos al impenitente corresponde a los pastores; pero juzgar acerca del arrepentimiento corresponde a la Iglesia. 26.–Qué es la excomunión y sobre quiénes no puede recaer. 27.–La interpretación de la Escritura depende de la autoridad de la ciudad. 28.–Una ciudad cristiana debe interpretar las Escrituras a través de los clérigos.

1. Hay en el Antiguo Testamento muchas claras profecías acerca de nuestro Salvador Jesucristo, el cual iba a restaurar el reino de *Dios* mediante una nueva alianza; esas profecías anuncian en parte su *dignidad* real, y en parte su *humildad y pasión.* Entre otras profecías que se refieren a su dignidad encontramos éstas: Dios, bendiciendo a Abraham, le promete que le dará a su hijo Isaac; y añade (Génesis 17, 16): *Y saldrán de él reyes de pueblos.* Jacob, bendiciendo a su hijo Judá, dice (Génesis 49, 10): *No faltará de Judá el cetro.* En otro lugar Dios le dice a Moisés (Deuteronomio 18, 18): *Yo les suscitaré de en medio de sus hermanos un profeta como tú, pondré en su boca mis palabras y él les comunicará todo cuanto yo le mande.* Anuncia Isaías (Isaías 7, 14): *El Señor mismo os dará por eso la señal: He aquí que la virgen grávida da a luz un hijo y le llama Emmanuel.* Y el mismo profeta (Isaías 9, 6): *Porque nos ha nacido un niño, nos ha sido dado un hijo que tiene sobre su hombro la soberanía y que se llamará maravilloso consejero, Dios fuerte, Padre sempiterno, Príncipe de Paz.* Y de nuevo Isaías (Isaías 11, 1-5): *Y brotará una vara del tronco de Jesé, y retoñará de sus raíces un vástago. Sobre él reposará el espíritu de Yavé,* etc. *No juzgará por vista de ojos, ni argüirá por oídas de oídos, sino que juzgará en justicia al pobre,* etc. *Y herirá al ti-*

rano[17] *con los decretos de su boca, y con su aliento matará al impío.* En el mismo Isaías (capítulos 51 a 62) apenas se contiene otra cosa que no sea la descripción de la venida y de las obras de Cristo. Leemos en Jeremías (Jeremías 31, 31): *Vienen días, palabra de Yavé, en que yo haré una alianza nueva con la casa de Israel y la casa de Judá.* Y Baruc (Baruc 3, 36-38): *Éste es nuestro Dios, ninguno otro cuenta a su lado para nada,* etc. *Hizo, además, que se dejara ver en la tierra y conversara con los hombres.* Y el profeta Ezequiel (Ezequiel 34, 23-25): *Suscitaré para ellas un pastor único, que las apacentará. Mi siervo David, él las apacentará,* etc. *Haré con ellas alianza de paz,* etc. Y Daniel (Daniel 7, 13-14): *Seguía yo mirando en la visión nocturna, y vi venir en las nubes del cielo a un como hijo de hombre, que se llegó al anciano de muchos días y fue presentado a éste. Fuele dado el señorío, la gloria y el imperio, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron, y su dominio es dominio eterno,* etc. Y Ageo (Ageo 2, 7-8): *De aquí a poco haré aún temblar los cielos y la tierra, los mares y lo seco, y haré temblar a las gentes todas, y vendrán las preciosidades de todas las gentes.* Y dice Zacarías relatando la visión que tuvo de Josué (Zacarías 3, 8): *He aquí que yo hago venir a mi siervo Germen*[18], etc. Y de nuevo (Zacarías 9, 9): *Alégrate sobremanera, hija de Sión. Grita exultante, hija de Jerusalén. He aquí que viene a ti tu Rey, justo y victorioso.* Los judíos, movidos por estas y otras profecías, esperaban que Cristo, su rey, fuese enviado por Dios; y que iba a redimirlos y a gobernar sobre todas las naciones. Sí, esta profecía se había extendido por todo el Imperio Romano. La profecía de que *de fuera de Judea iba a ve-*

17. Hobbes sustituye la palabra «tirano» por la palabra «tierra» *(earth/ terram). (N. del T.)*
18. Hobbes traduce *Germen* por *Orientem/branch* –palabras de significación dispar, a menos que se tomen metafóricamente en su acepción mesiánica de 'sol naciente', 'brote', etc. *(N. del T.)*

nir el que iba a dominar fue interpretada por Vespasiano, si bien falsamente, como algo que favorecía sus propias empresas.

2. Las profecías que hablan de *la humildad y pasión de Cristo* son, entre otras, las siguientes: (Isaías 53, 4): *Fue él, ciertamente, quien tomó sobre sí nuestras enfermedades y cargó con nuestros dolores, y nosotros le tuvimos por castigado y herido por Dios y humillado*; y más adelante (versículo 7): *Maltratado y afligido, no abrió la boca, como cordero llevado al matadero, como oveja muda ante los trasquiladores*; y de nuevo (versículo 8): *Era arrancado de la tierra de los vivientes y muerto por las iniquidades de su pueblo, etc.*; y en el versículo 12: *Por eso yo le daré por parte suya muchedumbres, y recibirá muchedumbres por botín; por haberse entregado a la muerte y haber sido contado entre los pecadores cuando llevaba sobre sí los pecados de todos e intercedía por los pecadores.* Y las palabras de Zacarías (Zacarías 9, 9): *[Mira que viene a ti tu rey justo y salvador], humilde, montado en un asno, en un pollino hijo de asna.*

3. Durante el reinado de Tiberio César, Jesús, Nuestro Salvador, comenzó a predicar. Hijo, como se le suponía, de José, declaró al pueblo judío que el reino de Dios que esperaban había llegado, y que él era un *rey*, es decir, que era el Cristo. Y explicó la *ley;* escogió *doce apóstoles* y *setenta discípulos* para el ministerio, siguiendo en esto el número de los príncipes de las doce tribus y los setenta ancianos (según el modelo de Moisés); *enseñó el camino de la salvación* por sí mismo y a través de sus discípulos; purificó el templo; hizo grandes milagros y cumplió todas las cosas que los profetas habían anunciado sobre el Cristo que iba a venir: que, odiado por los fariseos cuyas falsas doctrinas e hipócrita santidad él había reprobado, éstos iban a instigar al pueblo para que lo acusara de querer reinar ilegalmente, y lo crucificase; que este hombre era el verdadero *Cristo* y *rey* prometido por Dios y enviado por el Padre para renovar la *nueva alian-*

za entre el pueblo judío y Dios; que ello lo muestran los evangelistas describiendo su genealogía, nacimiento, vida, doctrina, muerte y resurrección, cosas que todos los cristianos creen cuando comparan lo que Cristo hizo con lo que se había profetizado acerca de Él.

4. De esto, es decir, de que *Cristo* fue enviado por Dios, su Padre, para hacer una *alianza* entre Él y el pueblo, se deduce claramente que aunque Cristo fuera igual a su Padre por lo que respecta a su naturaleza, era, sin embargo, inferior por lo que respecta al derecho del reino. Porque su función, hablando propiamente, no era la de un rey, sino la de un virrey, igual al tipo de gobierno que correspondía a Moisés; pues el reino no era suyo, sino de su Padre. Lo cual fue dado a entender por el mismo Cristo cuando fue bautizado como súbdito, y profesado por él expresamente cuando les enseñó a sus discípulos a rezar: *Padre nuestro, venga a nosotros tu reino*, etc.; y también cuando dijo (Mateo 26, 29): *Yo os digo que no beberé más de este fruto de la vid hasta el día en que lo beba con vosotros nuevo en el reino de mi Padre.* Y San Pablo (1 Corintios 15, 22-24): *Y como en Adán hemos muerto todos, así también en Cristo somos todos vivificados. Pero cada uno a su tiempo: el primero, Cristo; luego, los de Cristo, cuando Él venga; después será el fin, cuando entregue a Dios Padre el reino*. Dicho reino, no obstante, es también llamado el *reino de Cristo;* pues la madre de los hijos de Zebedeo se refería a ambos cuando le rogaba a Cristo diciendo (Mateo 20, 21): *Concede que estos dos hijos míos se sienten uno a tu derecha y otro a tu izquierda en tu reino;* y dijo el ladrón en la cruz (Lucas 23, 42): *Jesús, acuérdate de mí cuando llegues a tu reino.* Y leemos en San Pablo (Efesios 5, 5): *Pues habéis de saber que ningún fornicario*, etc., *tendrá parte en la heredad de Cristo y de Dios*; y en otro lugar (2 Timoteo 4, 1): *Te conjuro delante de Dios y de Cristo Jesús, que ha de juzgar a vivos y muertos, por su aparición y por su reino*, etc.; y en el versículo 18: *El Señor me librará de todo mal*

y me guardará para su reino celestial. Y no debe extrañarnos que el mismo reino sea atribuido a ambos; pues ambos, Padre e Hijo, son uno y el mismo Dios. Y la nueva alianza referente al reino de Dios no es propuesta en el nombre del *Padre* sino en el nombre del Padre, del *Hijo* y del *Espíritu Santo,* como de un único Dios.

5. Pero el reino de Dios, para la restitución del cual Cristo fue enviado por Dios Padre, no tendrá su comienzo hasta su segunda venida; es decir, hasta el Día del Juicio, cuando Cristo llegue en toda su majestad acompañado por su ángel. Pues a los apóstoles se les prometió que en el reino de Dios ellos juzgarán a las doce tribus de Israel (Mateo 19, 28): *En verdad os digo que vosotros, los que me habéis seguido, en la regeneración, cuando el Hijo del hombre se siente sobre el trono de su gloria, os sentaréis también vosotros sobre doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel;* lo cual no se hará hasta el Día del Juicio. Por lo tanto, Cristo no está todavía sentado en el trono de su majestad; tampoco se puede llamar reinado el tiempo durante el cual Cristo estuvo en este mundo; sino que ha de llamársele *regeneración*, es decir, una renovación o restitución del reino de Dios, y una llamada a aquellos que de entonces en adelante iban a ser recibidos en su reino. Y donde se dice (Mateo 25, 31-32): *Cuando el Hijo del hombre venga en su gloria y todos los ángeles con Él, se sentará sobre su trono de gloria, y se reunirán en su presencia todas las gentes, y separará a unos de otros, como el pastor separa a las ovejas de los cabritos,* podemos de ello deducir claramente que no habrá separación de lugar entre los súbditos de Dios y sus enemigos, sino que unos y otros vivirán mezclados hasta la segunda venida de Cristo. Lo cual queda confirmado por las comparaciones de los cielos y el trigo mezclado con la paja, y una red de pescador en la que se contienen toda clase de peces. Pero una multitud de hombres, tanto súbditos como enemigos, viviendo juntos promiscuamente, no puede propiamente ser llamada reino.

Además, cuando los apóstoles preguntaron a nuestro Salvador si cuando ascendiera a los cielos restauraría el reino de Israel, dieron testimonio con sus palabras de que, cuando Cristo ascendió, pensaban que el reino no había llegado todavía. Queda esto, asimismo, atestiguado por las palabras de Cristo: *Mi reino no es de este mundo; no beberé*, etc., *hasta que llegue el reino de Dios; Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para que el mundo pueda ser salvado a través de Él; si algún hombre oye mis palabras y no las cumple, no lo juzgaré, pues no he venido a juzgar al mundo, sino a salvarlo.* Y la expresión *reino de los cielos* viene a atestiguar lo mismo. Y lo mismo se desprende de las palabras del profeta Jeremías hablando del reino de Dios por la nueva alianza (Jeremías 31, 34): *No tendrán ya que enseñarse unos a otros ni exhortarse unos a otros, diciendo: Conoced a Yavé, sino que todos me conocerán, desde los pequeños a los grandes, palabra de Yavé;* lo cual no puede entenderse como algo que se refiere a un reino en este mundo. Por tanto, el reino de Dios para restaurar el cual Cristo vino al mundo, acerca del cual profetizaron los profetas y del cual, cuando rezamos, decimos *venga a nosotros tu reino* empezará, si va a haber en él una separación entre súbditos y enemigos, si va a haber judicatura y majestad, tal y como ha sido predicho, empezará -digo- a partir del momento en que Dios separe las ovejas de los cabritos, en que los apóstoles juzguen a las doce tribus de Israel, en el que Cristo vuelva con majestad y gloria; en el que, por último, todos los hombres conozcan a Dios hasta el punto de que no sea ya necesario enseñárselo. Es decir, que el reino de Dios empezará cuando tenga lugar la segunda venida de Cristo o, lo que es lo mismo, en el día del juicio. Pues si el reino de Cristo se hubiera restaurado ya, no podría darse razón de por qué Cristo habría de venir otra vez, si ya había completado la misión para la que había sido enviado; y tampoco habría razón para que rezáramos diciendo: *Venga a nosotros tu reino*.

6. Ahora bien, aunque el reino *de Dios* establecido por Cristo mediante una *nueva alianza* sea un reino celestial, no hemos de pensar que quienes creen que Cristo hizo esa alianza no han de gobernarse también en la tierra de modo que perseveren en la fe y obediencia prometidas en dicha alianza o pacto. Pues en vano se nos habría prometido el reino celestial si no se nos hubiera dirigido a él; mas nadie puede ser dirigido a menos que esté en el camino. Moisés, cuando hubo instituido el *reino sacerdotal*, aunque él mismo no era sacerdote, gobernó y dirigió al pueblo a lo largo de toda su peregrinación hasta su entrada en la tierra prometida. De igual manera, es la función de nuestro Salvador (al cual Dios equipararía en esto a Moisés) dirigir en esta vida, como enviado del Padre, a los futuros súbditos de su reino celestial, a fin de que puedan entrar en él, si bien dicho reino no es propiamente suyo, sino de su Padre. Mas el tipo de gobierno mediante el que Cristo reina sobre sus fieles en este mundo no es propiamente hablando un *reinado* o *imperio*, sino una *misión pastoral*, o *derecho de enseñar;* es decir, Dios Padre no le dio el poder de juzgar acerca del *meum* y el *tuum* [19], como se lo dio a los reyes de la tierra. Tampoco le dio un *poder coercitivo* ni *legislativo*, sino que se limitó a darle el poder de enseñar al mundo *el camino y la ciencia de la salvación;* es decir, el poder de predicar y decirles a los creyentes lo que tenían que hacer para entrar en el reino de los cielos. Que Cristo no había recibido poder de su Padre para juzgar en asuntos de *meum* y *tuum*, esto es, en cuestiones de derecho entre los no creyentes, lo declaran suficientemente las palabras citadas más arriba: *Hombre, ¿quién me hizo a mí juez o repartidor entre vosotros?* Y esto queda confirmado por la razón. Pues dado que Cristo fue enviado para hacer *una alianza* entre Dios y los hombres, y que ningún hombre está obli-

19. Acerca de qué cosas o derechos son *míos* y qué cosas o derechos son *tuyos*. *(N. del T.)*

gado a prestar obediencia antes de haber hecho el contrato, si Cristo hubiera juzgado acerca de asuntos de *derecho* nadie se habría visto obligado a obedecer su sentencia. Pero que a Cristo no se le encomendó la misión de juzgar en asuntos de derecho queda demostrado con esto: que esa autoridad corresponde indiscutiblemente a los príncipes, mientras no sea expresamente derogada por Dios mismo. Y dicha autoridad no será derogada antes del Día del Juicio, como queda dicho por San Pablo cuando habla del Día del Juicio (1 Corintios 15, 24): *Después será el fin, cuando entregue a Dios Padre el reino, cuando haya reducido a la nada todo principado, toda potestad y todo poder.* En segundo lugar, [queda eso mismo demostrado] con las palabras de nuestro Salvador reprobando a Santiago y a Juan cuando éstos habían dicho (Lucas 9, 54): *Señor, ¿quieres que digamos que baje fuego del cielo que los consuma?* (Se referían a los samaritanos que se habían negado a prepararle albergue a Jesús cuando éste se dirigía a Jerusalén.) Pues Jesús replicó diciendo (versículo 56): *El Hijo del hombre no ha venido a destruir las almas, sino a salvarlas;* y aquellas otras palabras suyas (Mateo 10, 16): *Os envío como ovejas en medio de lobos; Sacudíos el polvo de vuestros pies,* etc.; y aquellas otras (Juan 3, 17): *Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para que juzgue al mundo, sino para que el mundo sea salvo por Él;* y aquellas otras (Juan 12, 47): *Y si alguno escucha mis palabras y no las guarda, yo no le juzgo, porque no he venido a juzgar al mundo,* etc. Todas estas palabras muestran que a Jesús no se le había dado el poder de condenar o castigar a ningún hombre. Leemos, ciertamente (Juan 5, 22), que *el Padre no juzga a nadie, sino que ha entregado al Hijo al poder de juzgar;* pero como estas sentencias pueden y deben entenderse como algo que se refiere al juicio futuro, no contradicen lo que se ha dicho antes. Por último, que Cristo no fue enviado para hacer nuevas leyes y que, por lo tanto, no tenía como misión y oficio ser un legislador propiamente dicho, ni tampoco un Moisés, sino

más bien un portador y diseminador de las leyes de su Padre (pues sólo Dios, y no Moisés o Cristo, era un rey por alianza), se desprende de lo que el mismo Cristo dijo (Mateo 5, 17): *No penséis que he venido a abrogar la ley* (es decir, la ley dada por Moisés y recibida de Dios, la cual Cristo está aquí interpretando), *sino a cumplirla*; y también de sus palabras (Mateo 5, 19): *Si alguno descuidase uno de estos preceptos menores y enseñare así a los hombres, será el menor en el reino de los cielos.* Así pues, a Cristo no le había encomendado su Padre un poder real o soberano en este mundo, sino únicamente un poder de aconsejar y adoctrinar; lo cual es atestiguado por el mismo Cristo cuando llama a sus apóstoles, no cazadores, sino pescadores de hombres, y cuando compara el reino de Dios con un grano de mostaza y con un poquito de levadura escondida en la harina.

7. Dios prometió a Abraham, en primer lugar, una prole numerosa, la posesión de la tierra de Canán y una bendición para todos los pueblos de su estirpe; y le puso esta condición: que él y su descendencia debían servirle. A los hijos de Abraham según la carne les prometió un reino *sacerdotal*, un gobierno libérrimo en el que no tendrían que estar sujetos a ningún poder humano, con esta condición: que sirvieran al Dios de Abraham de la manera que Moisés enseñase. Por último a él y a todos los pueblos les prometió un reino celestial y *eterno*, a condición de que sirvieran al Dios de Abraham de la manera que el Cristo enseñase. Por *la nueva alianza*, es decir, por la *alianza cristiana*, los hombres se comprometen a servir al Dios de Abraham *de la manera que Jesús enseñe;* y Dios, por su parte, acuerda *perdonarles* sus *pecados, y traerlos a su reino celestial.* Ya hemos hablado de la cualidad del reino *celestial* (véase artículo 5); pero suele llamársele algunas veces *reino de los cielos*, otras veces *reino de Gloria*, y otras veces *la vida eterna.* Lo que se requiere de los hombres, que es servir a Dios según las enseñanzas de Cristo, contiene dos cosas: *prestar obediencia a Dios* (pues

esto es servir a Dios) y tener *fe en Jesús*, es decir, que creamos que *Jesús es el Cristo que fue prometido por Dios*, pues ésta es la única razón de que se siga su doctrina, y no la de ningún otro. Ahora bien, en las Sagradas Escrituras se pone a menudo la palabra *penitencia* en lugar de la palabra *obediencia*, pues Cristo enseña constantemente que, para Dios, la voluntad de hacer algo se demuestra con los hechos; y así, la *penitencia* es señal infalible de un alma obediente. Entendidas las cosas de este modo, se desprenderá claramente de muchos pasajes de la Sagrada Escritura que ésas son las condiciones de la *alianza cristiana* que hemos mencionado, a saber, que Dios, por su parte, perdone los pecados y nos dé la vida eterna; y, por parte de los hombres, que nos arrepintamos y creamos en Jesucristo. Veamos, primero, las palabras de Marcos (Marcos 1, 15): *El reino de Dios está cercano; arrepentíos y creed en el Evangelio.* En dichas palabras se contiene toda la alianza. De igual manera, las de San Lucas (Lucas 24, 46-47): *[Jesús dijo] que así estaba escrito, que el Moisés padeciese y al tercer día resucitase de entre los muertos, y que se predicase en su nombre la penitencia para la remisión de los pecados a todas las naciones, comenzando por Jerusalén.* Y aquellas otras (Hechos 3, 19): *Arrepentíos, pues, y convertíos, para que sean borrados vuestros pecados, a fin de que lleguen los tiempos de refrigerio*, etc. Algunas veces, una parte es presentada de manera expresa, y la otra es sobreentendida, como en este pasaje (Juan 3, 36): *El que cree en el Hijo tiene la vida eterna; el que rehúsa creer en el Hijo no verá la vida, sino que está sobre él la cólera de Dios;* aquí se expresa la necesidad de la *fe*, pero el *arrepentimiento* no se menciona. Y leemos en la predicación de Cristo (Mateo 4, 17): *Arrepentíos, porque se acerca el reino de Dios;* aquí se habla expresamente de *arrepentimiento*, pero la *fe* queda sobreentendida. Pero las partes de este *nuevo contrato* quedan más manifiesta y formalmente establecidas en aquel pasaje en el que un hombre de cierta prominencia, como tratando de averiguar el precio del reino de

los cielos, le preguntó a nuestro Salvador (Lucas 18, 8): *Maestro bueno, ¿qué haré para alcanzar la vida eterna?* Cristo le presenta primero una parte del precio: observancia de los mandamientos, esto es, obediencia; y cuando el hombre le dice que ha guardado los mandamientos, añade la otra parte del precio diciendo (versículo 22): *Aún te queda una cosa: Vende cuanto tienes y repártelo a los pobres, y tendrás un tesoro en el cielo, y luego sígueme.* Era una cuestión de *fe.* Y este personaje, al no prestar suficiente crédito a Cristo y a sus tesoros celestiales, se marchó triste. La misma alianza se contiene en estas palabras (Marcos 16, 16): *El que creyere y fuere bautizado, se salvará, mas el que no creyere se condenará;* aquí la *fe* queda explícitamente mencionada, y el *arrepentimiento* se supone en quienes son bautizados. Y en estas palabras (Juan 3, 5): *Quien no naciere del agua y del Espíritu, no puede entrar en el reino de los cielos;* aquí, *nacer del agua* es lo mismo que regenerarse, es decir, convertirse a Cristo. Ahora bien, ese *bautismo* que se requiere en los dos pasajes que acaban de citarse y en muchos otros debe entenderse así: que lo que *la circuncisión* fue en la *antigua alianza,* el *bautismo* lo es en la nueva. Y lo mismo que la circuncisión no era esencial, sino únicamente un recordatorio de la *antigua alianza* (una ceremonia o rito que en el desierto se omitía), así también el bautismo se celebra no como algo esencial, sino como recordatorio y señal de la *nueva alianza* que hacemos con Dios. Si no falta la voluntad de recibir el bautismo, éste puede omitirse si ello es necesario; pero el *arrepentimiento* y la *fe,* que son esenciales a la alianza, siempre se requieren.

8. En el *reino* de Dios después de esta vida *no* habrá *leyes.* Y ello será así, en primer lugar, porque no se precisan leyes allí donde no hay pecados; y en segundo lugar, porque las leyes nos fueron dadas por Dios no para dirigirnos *en* el cielo, sino para dirigirnos *al* cielo. Veamos ahora qué leyes no fueron establecidas por Cristo mismo, pues Cristo no asumió

ninguna autoridad legislativa, como se ha dicho más arriba en el artículo 6, sino que se dirigió a nosotros por autoridad de su Padre. Hallamos un pasaje en la Escritura en el que Cristo condensa todas las leyes dadas hasta entonces por Dios en dos preceptos (Mateo 22, 37-40): *Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. Éste es el más grande y el primer mandamiento. El segundo, semejante a éste, es: Amarás al prójimo como a ti mismo. De estos dos preceptos penden toda la ley y los profetas.* El primero de estos dos preceptos ya había sido dado por Moisés, con iguales palabras (Deuteronomio 6, 5); y el segundo, incluso antes de Moisés; pues es un precepto de ley natural que está enraizado en la naturaleza racional misma; y ambos preceptos son la suma de todas las leyes. Pues todas las leyes del culto natural de Dios se contienen en estas palabras: *Amarás a Dios;* esto es, a *Dios* como especial *Rey de Abraham* y de su descendencia. Y todas las leyes naturales y civiles se resumen en estas palabras: *Amarás al prójimo como a ti mismo.* Quien ama a Dios y a su prójimo está en disposición de obedecer todas las leyes, tanto divinas como humanas. Hay otros pasajes en los que Cristo interpreta las leyes: son los capítulos quinto, sexto y séptimo del Evangelio de San Mateo. Pero todas esas leyes aparecen ya en el *decálogo* o en la *ley moral*, o se contienen en *la fe de Abraham.* Pues aquello de *dos serán una misma carne* no fue dicho primero por Cristo ni por Moisés, sino por Abraham, que fue quien primero predicó la creación del mundo. Por consiguiente, las leyes que Cristo establece en un pasaje y luego explica en otro, no son otras que aquellas a las que todos los mortales que reconocen al Dios de Abraham están obligados. Además de éstas, no leemos que hubiera ningunas otras dadas por Cristo, además de la institución de los sacramentos del *bautismo* y la *eucaristía.*

9. ¿Qué puede decirse, entonces, de preceptos como *Arrepentíos, sed bautizados, guardad los mandamientos,*

creed en el Evangelio, vended todo lo que tengáis, dad limosna al pobre, seguidme y otros semejantes? A esta pregunta hemos de contestar diciendo que esos preceptos no son *leyes,* sino una llamada a la fe, como también lo fue aquel dicho de Isaías (55, 1): *Venid, comprad sin dinero, sin pagar, vino y leche.* Pues quienes no vienen no pecan contra ninguna ley, sino sólo contra la prudencia; tampoco su falta de fe será castigada, sino sus pecados anteriores. Por eso dice San Juan (Juan 3, 36): *está sobre él la cólera de Dios,* y no dice: *la cólera de Dios caerá sobre él.* Y por eso también dice (Juan 3, 18): *el que no cree, ya está juzgado;* no dice *será juzgado,* sino *ya está juzgado.* No puede concebirse que la remisión de los pecados sea un beneficio surgido de la *fe,* a menos que lo entendamos también a la inversa y digamos que el castigo de los pecados es un daño que procede de la *infidelidad.*

10. De esto proviene el que nuestro Salvador no haya prescrito leyes distributivas a los súbditos de los príncipes y a los ciudadanos de las ciudades; es decir, que no haya dado reglas por las que un súbdito pueda conocer y discernir *qué es suyo* y *qué de otro hombre,* ni mediante qué fórmulas, palabras o circunstancias algo tiene que ser *dado, entregado, invadido* o *poseído* para que por derecho pertenezca a quien *lo recibe, lo invade* o *lo toma en posesión.* Hemos, pues, de asumir necesariamente que cada súbdito en particular (no sólo los incrédulos, entre los cuales Cristo mismo negó ser *juez* y *árbitro,* sino también entre los cristianos) debe guiarse por las reglas establecidas por su ciudad, es decir, por el hombre o asamblea que tenga el poder supremo. De esto se sigue, por tanto, que con aquellas leyes de *No matarás, No cometerás adulterio, No robarás, Honra a tu padre y a tu madre* lo único que se quería mandar era que los súbditos y ciudadanos obedecieran de manera absoluta a sus príncipes en todas las cuestiones referentes al *meum* y al *tuum,* al *propio derecho* y al *derecho ajeno.* Por el precepto que dice *No matarás,* no se prohíbe todo matar; pues quien dijo *No matarás,*

dijo también (Éxodo 35, 2): *El que trabaje en ese día* [el séptimo] *será castigado con la muerte.* Y tampoco prohibió matar sin que hubiese habido audiencia previa; pues dijo (Éxodo 32, 27): *mate cada uno a su hermano, a su amigo, a su deudo.* Y añade el texto (versículo 28): *perecieron aquel día unos tres mil del pueblo.* Tampoco prohibió que se matase a un inocente, pues Jefté hizo voto a Yavé diciendo (Jueces 11, 31): *el que salga* [...] *a mi encuentro será de Yavé y se lo ofreceré en holocausto.* Y su voto fue aceptado por Dios. ¿Qué es, pues, lo que se prohíbe? Solamente esto: que no mate a otro hombre quien no tenga *el derecho* de matarlo, es decir, que ningún hombre mate, a no ser que le corresponda hacerlo. Así pues, la ley de Cristo acerca de matar y, consiguientemente, acerca de cualquier daño que se le haga a un hombre, y acerca de qué castigos deben imponerse, nos manda que sólo obedezcamos a la ciudad. De igual manera, por el precepto *No cometerás adulterio* no se prohíbe todo modo de copulación, sino solamente yacer con *la esposa de otro hombre.* Pero es a la ciudad a la que corresponde juzgar quién es la esposa de otro hombre; y ello ha de ser determinado según las reglas que la ciudad prescriba. Este precepto, por tanto, manda que el hombre y la mujer respeten las promesas que se han hecho mutuamente según los estatutos de la ciudad. De modo semejante, por el precepto *No robarás* no se prohíbe todo apoderarse de algo clandestinamente, sino *sólo de lo que es de otro hombre.* Al súbdito, por tanto, lo único que se le manda es esto: que ni robe ni se lleve clandestinamente nada que la ciudad prohíba robar y llevarse clandestinamente. Y, en general, lo que se le está mandando es que no diga que algo es un *asesinato,* o un *adulterio,* o un *robo,* excepto aquellas acciones que se realicen en contra de las leyes civiles. Por último, como Cristo nos ha mandado *honrar a nuestros padres,* y no ha prescrito mediante qué ritos y títulos ni de qué manera debe honrárseles, hemos de suponer que debe honrárseles con la voluntad e interiormente, como si

fueran reyes y señores sobre sus hijos; pero al honrarles con signos externos, no se debe ir más allá de lo que la ciudad permita. Pues la ciudad será la encargada de asignar a cada hombre, como en todo lo demás, *el honor que le corresponde*. Pero como la naturaleza de la justicia consiste en que a cada hombre se le dé lo que le corresponde, es obvio que también le corresponde a una ciudad cristiana determinar qué es justicia y qué es injusticia o pecado contra la justicia. Ahora bien, lo que corresponde a la ciudad debe ser juzgado como algo que pertenece a aquel o aquellos que tienen en la ciudad el poder soberano.

11. Asimismo, como nuestro Salvador no ha mostrado a sus súbditos otras leyes para el gobierno de la ciudad además de las leyes de naturaleza, es decir, además del mandato de obedecer, ningún súbdito puede determinar por sí mismo quién es un amigo público, quién un enemigo, cuándo debe hacerse la guerra, cuándo la paz; y tampoco puede determinar qué tipo de autoridad y qué hombres son favorables o perjudiciales para la seguridad del Estado. Estos y otros asuntos semejantes deben, por tanto, sernos enseñados por la ciudad, es decir, por los poderes soberanos.

12. Asimismo, todas las cosas como construir castillos, casas, templos; mover, llevar y quitar grandes pesos; hacer que los transportes por mar sean seguros; diseñar máquinas que sirvan para este o aquel propósito; conocer bien la faz del mundo entero, el curso de las estrellas, las estaciones del año, el cómputo del tiempo y la naturaleza de todas las cosas; entender perfectamente todos los derechos naturales y civiles y todas aquellas ciencias que bajo el título de filosofía son necesarias, en parte para vivir, y en parte para vivir bien; el entendimiento, digo, de todas estas cosas (ya que Cristo no nos lo ha entregado) hemos de adquirirlo mediante la razón, es decir, haciendo las deducciones necesarias basándonos en principios tomados de la experiencia. Pero los

razonamientos humanos son algunas veces correctos, y otras equivocados; y, en consecuencia, lo que a veces se concluye que es verdad en ocasiones es verdad, y en ocasiones es un error. Ahora bien, los errores, incluso cuando se refieren a estas cuestiones filosóficas, pueden causar un daño público y dar lugar a grandes sediciones e injurias. Es necesario, por tanto, que siempre que en estos asuntos surja alguna controversia contraria a la paz y al bien públicos, haya alguien que sea juez del razonamiento que se ha seguido; es decir, alguien que decida si lo que se ha inferido se ha inferido correctamente o no, para poner así fin a la controversia. Mas no hay reglas que hayan sido dadas por Cristo para este propósito, ni tampoco vino Él a este mundo para enseñar *lógica*. Sólo queda, pues, que los jueces de tales controversias sean los mismos que Dios había instituido antes por naturaleza, a saber: los que en cada ciudad son constituidos por el soberano. Asimismo, si surge alguna controversia acerca de la exactitud y significado propio de los nombres y apelativos que se usan comúnmente, la determinación de dicha controversia corresponderá a la ciudad, en la medida en que ello sea necesario para la paz ciudadana o para decidir acerca de la distribución de derechos. Los hombres, haciendo uso de sus razonamientos, tratan de hallar ese tipo de definiciones y ver qué significado tuvieron los diferentes conceptos según los tiempos y según las circunstancias. Pero la última decisión acerca de la cuestión de si un hombre ha razonado correctamente o no, corresponde a la ciudad. Por ejemplo, si una mujer da a luz a un niño de figura insólita, y la ley prohíbe matar a un hombre, la cuestión será averiguar si ese hijo es un ser humano. Lo que aquí se habrá de averiguar es qué es un hombre. Y nadie duda que será la ciudad quien lo determine, sin que haya de tener en cuenta la definición de Aristóteles que dice que el hombre es una criatura racional. Y cosas como *derecho, normas* y *ciencias naturales* son asuntos acerca de los cuales Cristo niega que su misión sea dar

preceptos o enseñar más mensaje que éste: que en todas las controversias acerca de tales asuntos, cada súbdito particular obedezca las leyes y disposiciones de su ciudad. Y conviene que recordemos esto: que ese mismo Cristo, como Dios que era, no sólo podía enseñarnos lo que quería, sino que también podía mandárnoslo.

13. En resumen, la misión de nuestro Salvador fue enseñarnos el camino y los medios para la salvación y la vida eterna. Ahora bien, la justicia y la obediencia civil, así como la observancia de todas las leyes naturales, es uno de los medios de alcanzar la salvación. Estos medios pueden enseñarse de dos modos: uno, como *teoremas*, haciendo uso de la razón natural, deduciendo los derechos y las leyes naturales a partir de principios y contratos humanos. Esta doctrina así impartida está sujeta a la censura de los poderes civiles. El otro modo es enseñarlos como *leyes*, por autoridad divina, mostrándonos que tal es la voluntad de Dios; enseñar así corresponde solamente a aquel a quien le ha sido dado conocer sobrenaturalmente la voluntad de Dios, es decir, a Cristo. En segundo lugar, fue la misión de Cristo perdonar los pecados al penitente. Ello era necesario para la salvación de los hombres que habían pecado, y no podría haberse hecho de ningún otro modo. Porque la remisión de los pecados no se sigue necesariamente de nuestra penitencia, ya que dicha remisión de los pecados es como un regalo y depende más bien de la voluntad de Dios, la cual ha de revelarse sobrenaturalmente. En tercer lugar, corresponde a la misión de Cristo enseñar todos los mandamientos de Dios, tanto los que se refieren al culto como los que se refieren a aquellos puntos de fe que no pueden entenderse por la razón natural, sino sólo por revelación; de este tipo son los puntos de doctrina que afirman que *Jesús era el Cristo; que su reino no era de este mundo, sino celestial; que hay recompensas y castigos después de esta vida; que el alma es inmortal; que debe haber tales y cuales sacramentos*, etc.

14. De lo que se ha dicho en el capítulo anterior podemos distinguir fácilmente entre cosas *espirituales* y *temporales*. Se entienden por *espirituales* aquellas cosas que tienen su fundamento en la autoridad y misión de Cristo y que no podrían habernos sido conocidas a menos que Cristo nos las hubiese enseñado. Todas las demás cosas son temporales. De esto se sigue que la definición y determinación de lo que es *justo* e *injusto*, la resolución de todas las controversias acerca de los *medios para mantener la paz* y procurar la *defensa pública* y el examen de las doctrinas y libros de todo tipo de *ciencia racional* dependen del *derecho temporal*; mas en aquellos otros asuntos que son *misterios de fe* y que dependen únicamente de la palabra y autoridad de Cristo, los juicios corresponden al *derecho espiritual*. A la razón le corresponde, no obstante, y pertenece al orden del *derecho temporal*, definir qué es *espiritual* y qué *temporal*, ya que nuestro Salvador no ha hecho esa distinción. Pues aunque San Pablo distingue en muchos pasajes entre cosas *espirituales* y *carnales*, y llama *espirituales* (Romanos 8, 5; 1 Corintios 12, 8-10) a aquellas cosas que son del *espíritu*, a saber, *palabra de Sabiduría, palabra de ciencia, fe, don de curaciones, realización de milagros, profecía, diversidad de lenguas, interpretación de lenguas*, cosas todas ellas inspiradas sobrenaturalmente por el Espíritu Santo y tales que no pueden ser entendidas por el hombre *carnal*, sino sólo por alguien que haya conocido la mente de Cristo (2 Corintios 2, 14-16); y aunque [el mismo San Pablo] habla de cosas *carnales* (Romanos 15, 27) como pertenecientes a tesoros mundanales, y de *hombres carnales* (1 Corintios 3, 1-3), no ha definido ni ha dado regla alguna por la que podamos saber qué es lo que procede de la razón natural y qué de la inspiración sobrenatural.

15. Habiendo visto claramente que nuestro Salvador ha entregado –o, por lo menos, no les ha quitado– a los *príncipes* y a quienes han obtenido la soberanía la suprema autori-

dad de juzgar y determinar todo tipo de controversias acerca de asuntos *temporales,* hemos ahora de ver a quién ha dejado la misma autoridad en asuntos *espirituales.* Como eso no puede saberse como no venga de *la palabra de Dios* y de *la tradición de la Iglesia,* hemos de averiguar qué es *la palabra de Dios,* qué es *interpretarla,* qué es una *Iglesia* y qué es la *voluntad y mandato de la Iglesia.* Omitiendo ahora el hecho de que en la Escritura la *palabra de Dios* se toma algunas veces como sinónimo del *Hijo de Dios,* puede utilizarse de tres maneras. Primero, y más propiamente, *la palabra de Dios* es lo que Dios ha dicho. Así, todo lo que Dios habló a Abraham, a los patriarcas, a Moisés y a los profetas; y todo lo que nuestro Salvador dijo a sus discípulos o a cualquier otra persona es *la palabra de Dios.* En segundo lugar, cualquier cosa que haya sido pronunciada por los hombres movidos o guiados por el Espíritu Santo; en este sentido le otorgamos a la Escritura el rango de ser *palabra de Dios.* En tercer lugar, en el Nuevo Testamento la *palabra de Dios* significa con frecuencia la doctrina del Evangelio, es decir, *la palabra acerca de Dios,* o *la palabra acerca del reino de Dios* pronunciada por Cristo. Tal es el caso cuando se dice (Mateo 4, 23) que Cristo predicó *el evangelio del reino;* o cuando se dice que *la palabra de Dios* es *palabra de vida* (Hechos 5, 20); o *la palabra del evangelio* (Hechos 15, 7); o *la palabra de la fe* (Romanos 10, 8); o *la palabra de la verdad,* es decir (añadiendo una interpretación), *el evangelio de la salvación* (Efesios 1: 13); también cuando se la llama *palabra de los apóstoles,* pues dice San Pablo (2 Tesalonicenses 3): *Si alguno no obedece nuestra palabra,* etc. En estos pasajes, la *palabra* no puede significar otra cosa que *doctrina evangélica.* De igual manera, en aquellos pasajes donde se dice que la palabra de Dios *se siembra, crece y se multiplica* (Hechos 12, 24 y 13, 49), resulta forzado decir que se está hablando de la *voz de Dios* o *de sus apóstoles,* pero resulta fácil y natural decir que se está hablando de su doctrina. Y en esta tercera acepción, *la pala-*

bra de Dios es toda esa *doctrina de fe cristiana* que se predica diariamente desde los púlpitos y se contiene en los libros de los teólogos.

16. La Sagrada Escritura es toda ella, en esta segunda acepción, *la palabra de Dios*, algo que admitimos que ha sido inspirado por Dios, y muchos pasajes de dicha Escritura [sin *palabra de Dios]* en la primera acepción. Dado que la mayor parte de la Sagrada Escritura tiene que ver con el anuncio del *reino de los cielos*, o con prefiguraciones anteriores a la encarnación de Cristo, o con la evangelización y explicación después de su venida, podemos decir que el Texto Sagrado es también *la palabra de Dios* y, por lo tanto, el canon y regla de toda *doctrina evangélica*, en su tercer significado: un significado en el que *la palabra de Dios* equivale a *la palabra que se refiere a Dios*, es decir, *el evangelio*. Pero como en la misma Escritura leemos muchas cosas de carácter político, histórico, moral, físico, etc., que nada tienen que ver con los misterios de nuestra fe, esos pasajes, aunque contienen doctrina verdadera y son el canon en las materias a que se refieren, no pueden ser el canon de los misterios de la religión cristiana.

17. Y, ciertamente, no es la palabra muerta o la letra muerta de *la palabra de Dios* lo que constituye el canon de la doctrina cristiana, sino una determinación genuina y verdadera. Pues la mente no es gobernada por las Escrituras, a menos que éstas sean entendidas. Se necesita, por tanto, un intérprete que haga de las Escrituras el canon; y de esto se sigue una de estas dos cosas: que, o bien la palabra del intérprete es la palabra de Dios, o que el canon que, según él, se contiene en la doctrina no es la palabra de Dios. La segunda de estas dos opciones ha de ser necesariamente falsa; pues la norma contenida en una doctrina que no puede ser entendida por ninguna mente humana, sino únicamente por revelación divina, no puede ser menos que divina; y si pensamos que un intérprete no es capaz de discernir si una doctrina es

o no es verdadera, es imposible que adoptemos su opinión como la norma que se contiene en dicha doctrina. La primera de las dos opciones es, pues, la verdadera: *que la palabra de un intérprete de la Escritura es la palabra de Dios.*

18. Ahora bien, el intérprete cuya interpretación disfruta el honor de ser tenida por la *palabra de Dios* no es toda persona que traduce las Escrituras del hebreo y del griego y las vierte al latín para los lectores que leen en latín, o al francés para quienes leen en francés, o a cualquier otra lengua nacional para que la gente las lea en su idioma materno. Pues traducir no es interpretar. Tal es la naturaleza del lenguaje en general, que aunque merece lugar principal entre los signos por los cuales declaramos nuestras ideas a los demás, no puede desempeñar esa función por sí solo, sin la ayuda de muchas circunstancias. La *viva vox* tiene presentes sus intérpretes, a saber: tiempo, lugar, expresión facial, gestos, la intención declarada de quien habla y el hablante mismo, el cual puede ir explicitando el significado de lo que quiere decir, añadiendo tantas palabras como estime necesario. Pues bien, revivir esas ayudas de interpretación, tan deseables cuando tratamos con textos antiguos, no es una cualidad ordinaria que encontramos en las inteligencias normales, y ni siquiera en las más sofisticadas, a menos que estén muy versadas y tengan gran pericia en el mundo de la antigüedad. No basta, por tanto, para la interpretación de las Escrituras, que un hombre entienda la lengua en que las Escrituras hablan. Tampoco es un auténtico intérprete de las Escrituras todo hombre que escribe comentarios sobre ellas. Pues los hombres pueden errar; pueden también o manipular los textos para satisfacer su propia ambición o incluso someterlos a sus prejuicios; de lo cual se seguirá que una sentencia errónea sea aceptada como *palabra de Dios.* Mas aunque esto no suceda, en cuanto estos comentaristas mueran, sus comentarios necesitarán ser explicados; y con el tiempo, dichas explicaciones habrán de exponerse. Y estas explicacio-

nes requerirán nuevos comentarios, y así indefinidamente, pues en ninguna interpretación escrita puede contenerse una regla o canon de doctrina cristiana por los que puedan decidirse las controversias en materia de religión. Debe, pues, haber algún intérprete canónico cuya legítima función es dar fin a las controversias iniciadas explicando la palabra de Dios en los juicios mismos, y cuya autoridad no debe ser menos obedecida que la de aquellos que en un principio nos recomendaron la Escritura misma como un canon de fe; y que una y la misma persona ha de ser un *intérprete de la Escritura* y *un juez supremo de toda clase de doctrinas.*

19. En lo que se refiere a la palabra *ecclesia* o Iglesia, ésta significa lo mismo que *concio* o congregación en latín. Asimismo, la palabra *ecclesiastes* o eclesiástico es lo mismo que *concionator* o predicador, es decir, la persona que habla a la congregación. Es en este sentido en el que, en los *Hechos de los apóstoles,* se nos habla de una *Iglesia confundida* y de una *Iglesia legal* (Hechos 19, 32-39); aquélla es entendida como un conglomerado de gente reunida de forma tumultuosa; ésta, como una asamblea que ha sido convocada. Pero en la escritura santa, por la expresión *Iglesia de cristianos* se entiende a veces la asamblea, y a veces los cristianos mismos, aunque no estén de hecho unidos en asamblea, si se les ha permitido entrar en la congregación y comunicarse con ella. Por ejemplo, *Comunícalo a la Iglesia* (Mateo 18, 17) es una frase en la que «Iglesia» ha de entenderse como una asamblea; de otro modo, sería imposible comunicar nada a la Iglesia. Pero en la frase *[Saulo] devastaba la Iglesia* (Hechos 8, 3) el término «Iglesia» ha de entenderse como no reunida en asamblea. Algunas veces se entiende por «Iglesia» el grupo de quienes están bautizados o de quienes profesan la fe cristiana, ya sea sinceramente o de manera fingida, como cuando leemos de algo que se ha dicho o se ha hecho a la Iglesia, o que ha sido dicho decretado o hecho por la Iglesia. En otras ocasiones se entiende por «Iglesia» exclusivamente

el grupo de los elegidos, como cuando se dice que es *santa e intachable* (Efesios 5, 27). Pero los elegidos, en cuanto que son militantes, no son propiamente llamados «Iglesia», pues no saben cómo reunirse en asambleas; son más bien una *Iglesia futura*, es decir, la Iglesia que en su día surgirá triunfante cuando sea separada de los réprobos. Asimismo, «Iglesia» puede entenderse algunas veces como el conjunto de todos los cristianos tomados colectivamente; tal es el caso cuando Cristo es llamado *la cabeza de su Iglesia* (Efesios 5, 23) y *la cabeza del cuerpo de su Iglesia* (Colosenses 1, 18). En otras ocasiones, por «Iglesia» se entiende como un grupo que de hecho está reunido en asamblea; según las finalidades de sus reuniones, «Iglesia» significa a veces aquellos que se juntan para deliberar y juzgar; en este sentido también es llamada «concilio» y «sínodo»; y otras veces significa aquellos que se juntan en la casa de oración para rendir culto a Dios; con ese significado se toma en Corintios 14, 4, 5, 23, 28, etcétera.

20. Una *Iglesia* que tiene derechos personales y acciones propias que se le atribuyen, y la cual es necesariamente designada en las expresiones *comunícalo a la Iglesia, quien no obedece a la Iglesia* y en otros semejantes giros del habla, ha de definirse de tal manera que por ella se entienda una multitud de hombres que han hecho una nueva alianza con Dios en Cristo; es decir, una multitud de individuos que han recibido el sacramento del bautismo. La cual multitud puede ser legalmente convocada en algún lugar; y cuando alguien la convoca de este modo, quienes la integran están obligados a presentarse en persona o a enviar representantes suyos. Pues una multitud de hombres, si no puede reunirse en asamblea cuando la necesidad así lo requiere, no ha de ser llamada *una persona*. Porque una Iglesia no puede hablar, ni discernir, ni escuchar, a menos que constituya una congregación. Cualquier cosa que sea dicha por individuos particulares (y hay casi tantas opiniones como ca-

bezas) será lo que ha dicho un hombre, no la Iglesia. Asimismo, si se hace una asamblea, y ésta no es legal, será considerada nula. Por lo tanto, no cualquiera de quienes están presentes en un tumulto estará obligado a lo que decrete el resto, especialmente si disiente. Y, por lo tanto, una Iglesia así no puede hacer ningún decreto, pues se dice que una multitud decreta algo cuando cada hombre está obligado a seguir lo que decreta la mayoría. Hemos, por tanto, de conceder a la definición de Iglesia, a la cual otorgamos *atributos que pertenecen a una persona*, no sólo la posibilidad de reunirse en asamblea, sino también la de hacerlo legalmente. Además, aunque haya alguien que convoque a los demás legalmente, si los que son convocados pueden legalmente no presentarse, lo cual puede suceder entre hombres que no están sometidos los unos a los otros, esa *Iglesia* no es *una persona*. Pues por el mismo derecho por el que aquellos que son convocados a reunirse en un cierto lugar y a una cierta hora son *una Iglesia*, otros que acuden a otro lugar designado por ellos son *otra Iglesia*. Y cada grupo de hombres que tienen una creencia común es una Iglesia; y, consecuentemente, habrá tantas Iglesias como creencias diferentes haya, es decir, que una misma multitud de hombres resultará ser *una* y *muchas Iglesias a la vez*. De lo que se sigue que no existe una Iglesia hasta que haya un poder conocido, esto es, un poder por el cual cada hombre se vea obligado a estar presente en la congregación, ya sea en persona o mediante un representante suyo. Es entonces cuando se configura como *Iglesia* y es capaz de ejercer funciones *personales* por la unión de un poder legal de convocar sínodos y asambleas de cristianos, no por la uniformidad de doctrina; de otro modo será una multitud, una pluralidad de *personas*, aunque sus opiniones concuerden.

21. Por lo que se ha dicho, síguese necesariamente que una *ciudad de hombres cristianos* y una *Iglesia* son absolutamente la misma cosa integrada por los mismos hom-

bres, a la que se dan dos nombres, debido a dos causas. Pues *la materia de una ciudad* y de una *Iglesia* es una sola, a saber, los mismos hombres cristianos. Y *la forma,* que consiste en un poder legítimo capaz de reunir a esos hombres en asamblea, es también la misma; pues es manifiesto que cada súbdito está obligado a acudir allí donde sea convocado por su *ciudad.* Ahora bien, lo que aquí llamamos *ciudad* en cuanto que está integrada por hombres se llama también *Iglesia* en cuanto que está integrada por *cristianos.*

22. También es coherente con esto mismo que *si hay muchas ciudades cristianas, éstas no constituyen una Iglesia personal.* Pueden, ciertamente, llegar a constituir una Iglesia por mutuo consentimiento, pero no de modo diferente al de si se constituyeran en una sola ciudad. Pues no pueden reunirse en asamblea excepto a una cierta hora y en algún lugar determinado. Mas las personas, los lugares y los tiempos corresponden al derecho civil; tampoco puede ningún súbdito ni ningún extranjero poner legalmente el pie en ningún lugar, como no sea con el permiso de la ciudad, la cual es señora del lugar. Pero las cosas que no pueden hacerse legalmente como no sea con el permiso de la ciudad, si se hacen legalmente, es que se hacen por autoridad de la ciudad. La *Iglesia universal* es, ciertamente, un *cuerpo místico,* del cual Cristo es la cabeza, pero de la misma manera en que todos los hombres juntos, reconociendo a Dios como gobernador del mundo, son un reino y una ciudad, la cual no es, sin embargo, una *persona* ni tiene una acción o pensamiento común. Además, donde se dice que *Cristo es la cabeza de su cuerpo, la Iglesia,* se muestra claramente que eso fue dicho por el Apóstol en referencia a los elegidos, los cuales, mientras permanecen en este mundo, son una *Iglesia* sólo en *potencia;* pues no la constituirán de hecho hasta que no sean separados de los réprobos y se reúnan juntos en el Día del Juicio. La antigua Iglesia de Roma fue muy grande, pero no

alcanzó a sobrepasar los límites de su imperio, y por lo tanto tampoco fue *universal*, a menos que lo fuera en el mismo sentido en que también se decía de la ciudad de Roma *Orbem jam totum victor Romanus habebat*[20], cuando en realidad ni siquiera poseía la vigésima parte. Pero después que el imperio civil fue dividido en partes, las ciudades que de ello surgieron fueron otras tantas Iglesias; y aquel poder que la Iglesia de Roma tenía sobre ellas pudo quizá depender totalmente de la autoridad de esas Iglesias que, habiendo expulsado a todos los emperadores, no tuvieron inconveniente en aceptar a los doctores de Roma.

23. Pueden ser llamados *eclesiásticos* quienes ejercen un cargo público en la Iglesia. Pero entre esos cargos, unos eran de *ministerio* y otros de *magisterio*. Las funciones de los *ministros* consistían en servir las mesas, cuidar de los bienes temporales de la Iglesia y distribuir entre los hombres lo que correspondía a cada uno, en tiempos en los que toda propiedad de riquezas había sido abolida y se les alimentaba en común. Los *maestros*, según su *rango*, fueron llamados unos *apóstoles*, otros *obispos*, otros *presbíteros*, es decir, *ancianos*; mas con el nombre de *presbítero* no se designaba su edad, sino su carga. Pues Timoteo era un *presbítero*, aunque era joven. Pero como la mayor parte de los *ancianos* eran recibidos en el *magisterio*, la palabra que denotaba edad se usaba para designar el cargo. Los mismos *maestros*, según la diversidad de sus empleos, eran llamados unos *apóstoles*, otros *profetas*, otros *evangelistas*, otros *pastores* o *profesores*. La obra *apostólica* fue, ciertamente, universal; la *profética*, declarar a la Iglesia sus propias revelaciones; la *evangélica*, predicar o diseminar el evangelio entre los infieles; la de los *pastores*, enseñar, confirmar y dirigir las mentes de quienes ya creían.

20. Que el romano victorioso ya poseía todo el orbe. *(N. del T.)*

24. En la elección de los eclesiásticos han de considerarse dos cosas: la elección de las personas y su *consagración* o institución, que también es llamada *ordenación*. Los primeros doce apóstoles fueron elegidos y ordenados por el mismo Cristo. Después de la Ascensión, fue elegido Matías en lugar de Judas, el traidor. La Iglesia, que en aquel tiempo consistía en una congregación de ciento veinte hombres, escogió a dos hombres, *nombraron a dos:* José y Matías. Pero Dios mismo, por suertes, dio su aprobación a Matías. Y San Pablo llama a estos doce *los primeros y grandes apóstoles*, y también los *apóstoles de la circuncisión*. Después fueron añadidos otros dos apóstoles, Pablo y Bernabé, ordenados, ciertamente, por los doctores y profetas de la Iglesia de Antioquía (que fue una *Iglesia particular)* mediante la imposición de las manos, pero elegidos por orden del Espíritu Santo. Que ambos fueron apóstoles queda de manifiesto en Hechos 13, 2-3; que recibieron su apostolado porque habían sido separados de la Iglesia de Antioquía para realizar la obra de Dios lo muestra el mismo San Pablo, el cual se llama a sí mismo, como signo de distinción, un *apóstol elegido para predicar el Evangelio de Dios* (Romanos 1, 1). Pero si seguimos preguntándonos *en virtud de qué autoridad* se admitió como orden del Espíritu Santo lo que aquellos doctores y profetas dijeron que procedía de Él, hemos de responder necesariamente que *por autoridad de la Iglesia de Antioquía*. Pues los profetas y doctores habían de ser examinados por la Iglesia antes de ser admitidos. Dice San Juan (1 Juan 4, 1): *No creáis a cualquier espíritu, sino examinad los espíritus si son de Dios, porque muchos pseudoprofetas se han levantado en el mundo.* Pero ¿por qué Iglesia [debían ser examinados], sino por aquella a la cual la Epístola iba dirigida? De igual manera, San Pablo (Gálatas 2, 14) reprueba a las Iglesias de Galacia porque judaizaban, aunque parecían hacerlo por autoridad de Pedro. Pues cuando Pablo les dice que había reprendido a Pedro con estas palabras: *Si tú, siendo judío, vives a la manera de los*

gentiles y no como los judíos, ¿por qué obligas a los gentiles a vivir como los judíos?, no mucho después les pregunta (Gálatas 3, 2): *Esto sólo quiero saber de vosotros: ¿Habéis recibido el Espíritu por virtud de las obras de la ley, o por virtud de la predicación de la fe?* Aquí es evidente que era el judaísmo la razón por la que reprendía a los gálatas, a pesar de que el apóstol Pedro los obligaba a judaizar. Visto, pues, que correspondía a la Iglesia, y no a Pedro ni a ningún otro hombre, determinar a qué doctores debía seguirse, también correspondía a la Iglesia de Antioquía elegir a sus profetas y doctores. Ahora bien, como el Espíritu Santo escogió para sí mismo a los apóstoles Pablo y Bernabé por la imposición de las manos proveniente de doctores así elegidos, es obvio *que la imposición de las manos y la consagración* de los primeros doctores en cada Iglesia corresponde a los doctores de la misma Iglesia. Pero los *obispos*, que eran también llamados *presbíteros* aunque no todos los presbíteros eran obispos, eran a veces ordenados por *apóstoles*, pues Pablo y Bernabé, cuando hubieron enseñado en Derbe, Listra e Iconio, ordenaron *ancianos* en cada Iglesia (Hechos 14, 23); a veces eran también ordenados por otros obispos, pues Tito fue dejado por Pablo en Creta para que ordenase *ancianos* en cada ciudad (Tito 1, 5). Y a Timoteo se le aconsejó (1 Timoteo 4, 14) *no descuidar la gracia que poseía, que le fue conferida por profecía con la imposición de manos de los presbíteros.* Y se le dieron reglas acerca de la elección de *presbíteros.* Pero eso no puede entenderse como no sea aplicado a la ordenación de aquellos que eran elegidos por la Iglesia, pues ningún hombre puede constituir a un doctor en la Iglesia como no sea con permiso de la Iglesia. El deber de los apóstoles mismos no fue el de mandar, sino el de enseñar. Y aunque quienes eran recomendados por los apóstoles o presbíteros no eran rechazados en virtud de la estima que se tenía por quienes habían hecho la recomendación, ocurría, sin embargo, que, al ver que no podían ser elegidos sin la *voluntad* de la Iglesia,

se suponía que eran también elegidos por *autoridad* de la Iglesia. De igual manera, los ministros, que se llaman *diáconos*, eran ordenados por los apóstoles, si bien eran *elegidos* por la Iglesia. Pues cuando los siete diáconos iban a ser elegidos y ordenados, los apóstoles no los eligieron, sino que dijeron (Hechos 6, 3-5-6): *Elegid, hermanos, de entre vosotros a siete varones, estimados de todos*, etc.; *y escogieron a Esteban*, etc.; *los cuales fueron presentados a los apóstoles.* Es claro, por tanto, que, según la costumbre de la Iglesia primitiva bajo los apóstoles, la *ordenación* o *consagración* de todos los eclesiásticos, la cual se hace mediante la *oración* y *la imposición de manos*, correspondía a los *apóstoles* y a los *doctores;* pero la *elección* de quienes iban a ser consagrados correspondía a la *Iglesia.*

25. En lo referente al poder de *atar* y *desatar*, es decir, de *perdonar* y *retener* los pecados, no hay duda de que este poder le fue dado por Cristo a los apóstoles que iban a venir, de igual modo que se lo había dado a los apóstoles que estaban presentes. Los apóstoles tenían todo el poder *de perdonar los pecados* que el propio Cristo poseía. *Como me envió mi Padre*, dice Cristo (Juan 20, 21), *así os envío yo;* y añade (versículo 22): *A quien perdonareis los pecados, les serán perdonados; a quienes se los retuviereis, les serán retenidos.* Pero qué sea *atar* y *desatar*, o *perdonar* y *retener los pecados*, es asunto más dudoso. Pues, en primer lugar, retener los pecados a quien, habiéndose bautizado para remisión de los pecados, es un verdadero penitente parece ir contra la alianza misma establecida en el Nuevo Testamento y, por lo tanto, no es cosa que podría ser hecha por Cristo ni, mucho menos, por sus pastores. Y *perdonar* al impenitente parece ir contra la voluntad de Dios Padre, el cual envió a Cristo para que convirtiera al mundo y redujese a los hombres a obediencia. Además, si a cada pastor se le concediese la autoridad de *perdonar* y *retener* los pecados de esta manera, todo temor a los príncipes y magistrados, junto con todo tipo de gobierno ci-

vil, sería destruido por completo. Pues Cristo ha dicho, y también la naturaleza misma lo dicta, que *no hemos de tener miedo a quienes matan el cuerpo pero no pueden matar al alma, sino más bien a aquel que puede arrojar el alma y el cuerpo en el infierno* (Mateo 10, 28). Y no hay ningún hombre tan insensato que no elija prestar obediencia a quienes pueden perdonar y retener sus pecados, en vez de prestársela a los reyes más poderosos. Por otra parte, tampoco debe imaginarse que la *remisión de los pecados* no es más que una exención de las penas eclesiásticas. Pues, ¿qué mal conlleva la excomunión, además de los sufrimientos eternos que se siguen de ella? Hemos, por tanto, de sostener que *verdadera y absolutamente, los pastores tienen el poder de perdonar los pecados, pero sólo al que se arrepiente; y que tienen el poder de retenerlos, pero sólo del que no se arrepiente.* Pero al tiempo que los hombres piensan que arrepentirse no es más que el que cada uno condene sus propios actos y cambie esos modos de proceder que le parecen pecaminosos y censurables, ha surgido también la opinión de que puede haber arrepentimiento antes de confesar pecado alguno a ningún hombre; y que este arrepentimiento no es un efecto, sino una causa de la confesión. Y de ahí que la dificultad presentada por quienes dicen que los pecados del que se arrepiente ya han sido perdonados en el bautismo, y que los pecados del que no se arrepiente no pueden ser perdonados en absoluto, va contra la Escritura y se opone a las palabras de Cristo: *A quien perdonareis,* etc. Para resolver esta dificultad, hemos de saber, en primer lugar, que el sincero reconocimiento de que se ha pecado es ya un arrepentimiento. Pues el que reconoce que ha pecado sabe que ha errado; mas desear un error es imposible; por lo tanto, el que sabe que ha pecado quisiera no haberlo hecho, lo cual es lo mismo que arrepentirse. Además, cuando sea dudoso si lo que se ha hecho es pecado o no, hemos de tener en cuenta que el arrepentimiento no precede a la confesión de los pecados, sino

que es subsecuente a ella; pues no hay arrepentimiento sino de aquellos pecados que han sido reconocidos. Por lo tanto, el penitente debe reconocer lo que ha hecho, y debe reconocer también que eso que ha hecho es un pecado, es decir, que es algo que va contra la ley. Por consiguiente, si un hombre piensa que lo que ha hecho no va contra la ley, es imposible que se arrepienta de ello. Antes del arrepentimiento es necesario que se comparen los hechos con la ley; mas es imposible comparar los hechos con la ley sin que haya un intérprete, pues no es la letra de la ley, sino la sentencia del legislador, lo que constituye la norma por la que han de guiarse las acciones de los hombres. Desde luego, los intérpretes de la ley han de ser un hombre o unos hombres; pues cada uno de nosotros no puede ser juez de sus propios hechos, ya sean éstos pecado o no. De lo cual se desprende que el hecho del que dudamos si es pecado o no debe serle presentado a un hombre o a un grupo de hombres; y hacer esto es confesarse. Ahora bien, cuando el intérprete de la ley ha juzgado que el hecho en cuestión es pecado, hay arrepentimiento si el pecador se somete a su juicio y adopta la resolución de no cometer dicho pecado otra vez. Explicadas así las cosas, no es difícil entender qué tipo de poder es el de *atar y desatar*. En la remisión de los pecados han de tenerse en cuenta dos cosas: una, el *juicio* o *condena* por los que se estima que el hecho es un pecado; la otra, cuando el individuo que ha sido condenado se aviene a admitir la sentencia y a obedecerla, es decir, se arrepiente, es *la reunión del pecado;* o, si no se arrepiente, *la retención*. Lo primero, es decir, el juzgar si el hecho es pecado o no, corresponde *al intérprete de la ley*, esto es, al *juez soberano;* lo segundo, es decir, la remisión o retención del pecado, corresponde *al pastor*, y es a esto a lo que se refiere el poder de *atar y desatar*. Que esto fue lo que verdaderamente se propuso Nuestro Salvador Cristo cuando instituyó dicho poder queda de manifiesto en Mateo 13, 15-18, donde leemos que habló así a sus discípulos: *Si pecara tu hermano*

contra ti, ve y repréndele a solas. Hemos de hacer la observación de que aquí, las palabras *si pecare tu hermano contra ti* son lo mismo que *si te hace injuria;* y, por lo tanto, Cristo estaba hablando de asuntos que correspondían al tribunal civil. Y añade: *Si no te escucha* (es decir, si niega que ha cometido el hecho, o si, admitiendo haberlo cometido, niega que lo haya cometido injustamente), *toma contigo a uno o dos; y si los desoyere, comunícalo a la Iglesia.* Mas, ¿por qué a la Iglesia, sino para que ésta pueda juzgar si se trataba de un pecado o no? Pero *si a la Iglesia desoye,* es decir, si no se somete a la sentencia de la Iglesia, sino que mantiene que no es pecado lo que ella juzga que es pecado, esto es, si no se arrepiente (pues es seguro que ningún hombre se arrepiente de un acto que a él no le parece pecado), Cristo nos dice: *Comunícalo a los apóstoles.* Y no lo dice para que sepamos que la sentencia definitiva acerca de la cuestión de si algo es pecado o no no correspondía a los apóstoles, sino a la Iglesia. *Sea para ti* –dice– *como gentil o publicano,* esto es, como uno que está fuera de la Iglesia; como uno que no ha sido bautizado, es decir, como uno cuyos *pecados son retenidos.* Todos los cristianos fueron bautizados para remisión de los pecados. Pero como podríamos preguntarnos quién era el que tenía tan gran poder como para impedir que los beneficios del bautismo alcanzaran al impenitente, Cristo nos muestra que esas mismas personas a las que Él había dado la autoridad de bautizar al penitente para remisión de sus pecados y hacer de hombres gentiles hombres cristianos, también tenían la autoridad de retener los pecados de aquellos que la Iglesia estimaba que eran impenitentes, y hacer hombres gentiles de hombres cristianos. Y por eso agrega: *En verdad os digo que cualesquiera pecados que atareis en la tierra serán atados en el cielo, y que cualesquiera pecados que desatareis en la tierra serán también desatados en el cielo.* De lo cual podemos deducir que el poder de atar y desatar, de perdonar y retener los pecados, el cual es llamado en otro pasaje «el poder de las

llaves», no es diferente del poder que se otorga en otro pasaje con estas palabras (Mateo 28, 19): *Id, pues; enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo.* Y así como los pastores no pueden rehusar bautizar a aquel a quien la Iglesia juzga que lo merece, tampoco pueden retener los pecados de aquel a quien la Iglesia juzga que deber ser absuelto, ni perdonar los pecados de aquel a quien la Iglesia juzga que es desobediente. Corresponde a la Iglesia juzgar acerca del pecado; y al pastor le corresponde expulsar de la Iglesia o recibir en ella a aquellos que han sido juzgados. Dice así San Pablo a la Iglesia de Corinto (1 Corintios 5, 12): *¿No es a los de dentro a quienes os toca juzgar?* Sin embargo fue él mismo quien pronunció la sentencia de excomunión contra la persona incestuosa: *Pues yo,* dice en el versículo 3, *ausente en el cuerpo pero presente en el Espíritu,* etc.

26. El acto de retener los pecados es lo que en la Iglesia se llama *excomunión*, la cual es definida por San Pablo como *un entregar a Satán*. La palabra *excomunión*, que es lo mismo que ἀποσυνάγωγον ποιεῖν, *expulsar de la sinagoga*, me parece a mí que está tomada a préstamo de la ley mosaica, en la cual aquellos que el sacerdote consideraba leprosos (Levítico 13, 46) eran apartados del campamento hasta que a juicio del sacerdote eran de nuevo declarados limpios, y mediante ciertos ritos, entre los cuales estaba el lavado del cuerpo, eran purificados. A partir de esto y conforme fue pasando el tiempo, se convirtió en costumbre de los judíos no recibir a aquellos que de la gentilidad se habían convertido al judaísmo, a menos que primero se lavaran, pues suponían que no estaban limpios; y a aquellos que disentían de la doctrina de la sinagoga los expulsaban de la sinagoga. Por imitación de esta costumbre, quienes llegaban al cristianismo, ya fueran judíos o gentiles, no eran recibidos en la Iglesia si no se bautizaban; y a quienes disentían de la Iglesia se les privaba de la comunión de la Iglesia. Y se decía *que eran*

entregados a Satán porque todo lo que estaba fuera de la Iglesia caía bajo su reinado. La finalidad de este tipo de medida disciplinaria era que, al ser privados por algún tiempo de la gracia y de los privilegios espirituales de la Iglesia, quizá se humillaran hasta alcanzar la salvación; pero el efecto que tenía en los asuntos seculares el *ser excomulgado*, no sólo consistía en prohibírsele entrar en todas las congregaciones o iglesias y participar en los misterios, sino que también, al considerársele contagioso, los cristianos debían evitarle más que si se tratase de un pagano. Pues el Apóstol permitía estar en compañía de paganos; pero *con éstos, ni comer* (1 Corintios 5, 10-11). Visto, por tanto, que tal es el efecto de la *excomunión*, es claro, en primer lugar, que una *ciudad cristiana no puede ser excomulgada*. Pues una ciudad cristiana es una Iglesia cristiana (como se ha dicho más atrás, en el artículo 21) y de la misma extensión; mas una Iglesia no puede ser excomulgada. Pues, o bien se estaría excomulgando a sí misma, lo cual es imposible, o tendría que ser excomulgada por alguna otra Iglesia, *universal* o *particular*. Pero como una *Iglesia universal* no es una *persona* (como se ha probado en el artículo 22) y, por lo tanto, ni actúa ni hace ninguna cosa, no puede *excomulgar* a ningún hombre. Y una Iglesia particular, cuando *excomulga* a otra Iglesia, no está haciendo nada. Pues allí donde no hay una congregación común, no puede haber excomunión alguna. Y si una Iglesia (supongamos que la de Jerusalén) hubiera excomulgado a otra (supongamos que la de Roma), no habría excomulgado a ésta en mayor medida que a sí misma; porque quien priva a otro de su comunión, está también privándose a sí mismo de la comunión del otro.

En segundo lugar, *ningún hombre puede excomulgar a la vez a todos los súbditos de un gobierno absoluto, o prohibirles el uso de los templos o su culto público a Dios*. Pues no pueden ser excomulgados por una Iglesia que ellos mismos constituyen; si pudieran, no sólo no seguirían siendo una Iglesia,

sino ni siquiera un Estado, y se disolverían a sí mismos. Y esto no sería estar *excomulgados* o *vedados*. Pero si fueran excomulgados por alguna otra Iglesia, esa Iglesia los consideraría paganos. Mas no hay ninguna *Iglesia Cristiana*, según la doctrina de Cristo, que pueda prohibir que los paganos se reúnan y se comuniquen entre sí tal y como a sus ciudades les parezca conveniente, especialmente si se juntan para rendir culto a Cristo, aunque lo hagan según una costumbre y manera singulares; tampoco, pues, a los *excomulgados*, los cuales han de ser tratados como gentiles. En tercer lugar, *un príncipe que tiene el poder soberano no puede ser excomulgado*. Pues por la doctrina de Cristo, ni un súbdito ni muchos súbditos reunidos pueden negar a su príncipe la entrada a un lugar público o privado, ni el acceso a una asamblea, o prohibirle que haga lo que quiera con su jurisdicción. En todas las ciudades es un crimen de traición *(laesae majestatis)* el que uno o muchos súbditos juntos se arroguen autoridad alguna sobre toda la ciudad. Mas aquellos que se arrogan una autoridad sobre quien tiene el poder supremo sobre la ciudad están arrogándose dicha autoridad sobre la ciudad misma. Además, un príncipe soberano, si es cristiano, tiene esta ventaja adicional: que la ciudad cuya voluntad se contiene en la suya es precisamente la misma cosa que llamamos Iglesia. La Iglesia, por tanto, no excomulga a ningún hombre excepto a aquel que excomulga por autoridad del príncipe. Pero el príncipe mismo no excomulga; por lo tanto, sus súbditos no pueden hacerlo. Puede suceder, ciertamente, que una asamblea de ciudadanos rebeldes o traidores pronuncie una sentencia de excomunión contra su príncipe; pero no lo harán *con derecho*. Mucho menos podrá un príncipe ser excomulgado por otro; pues esto no sería una excomunión, sino una provocación a la guerra por vía de afrenta. Pues no es una Iglesia la que está compuesta de ciudadanos que pertenecen a dos ciudades independientes la una de la otra, por falta de poder para reunir legalmente a

esos ciudadanos (como se ha declarado antes en el artículo 22). Quienes son de una Iglesia no están obligados a obedecer a otra, y por lo tanto no pueden ser excomulgados por su desobediencia. Que algunos digan que los príncipes, al ser miembros de la Iglesia universal, pueden también ser excomulgados por autoridad de la Iglesia universal no significa nada; porque la *Iglesia universal* (como se ha mostrado en el artículo 22) no es *una persona* de la cual pueda decirse que *actúa, decreta, determina, excomulga, absuelve,* y tiene otras atribuciones personales semejantes; y tampoco tiene gobernante alguno sobre la tierra, a cuyo mandato pueda reunirse y deliberar. Pues ser guía de la Iglesia universal, y tener el poder de reunirla en asamblea, es lo mismo que ser gobernador y señor de todos los cristianos del mundo, lo cual no puede atribuírsele a nadie excepto a Dios.

27. Se ha mostrado en el artículo 18 que la autoridad de interpretar las *Sagradas Escrituras* no consiste en que el intérprete pueda sin castigo exponer y explicar a otros, por escrito o de palabra, la opinión que él tiene de ellas, sino en que los demás no tengan el derecho de hacer o enseñar nada que sea contrario a dicha opinión. Hasta tal punto, que la *interpretación* de que hablamos equivale al *poder de definir* de una vez por todas aquellas controversias que hayan de ser resueltas recurriendo a las Sagradas Escrituras. Ahora hemos de mostrar que ese poder corresponde a cada Iglesia, y depende la autoridad de aquel o aquellos que tienen el mando supremo, a condición de que sean cristianos. Porque si no dependiera de la autoridad civil, tendría que depender o bien de la opinión de cada súbdito en particular o de la de alguna autoridad extranjera. Pero entre otras razones, los inconvenientes que se siguen necesariamente de las opiniones particulares hacen que no podamos depender de ellas. De dichos inconvenientes éste es el principal: que no solamente desaparecería toda obediencia cívica (en contra del precepto de Cristo), sino que también se disolvería toda so-

ciedad humana y todo estado de paz (lo cual es contrario a las leyes de naturaleza). Pues si cada hombre interpretase por su cuenta la Escritura, es decir, si cada hombre se hiciera a sí mismo juez de lo que complace o disgusta a Dios, no podrían los hombres obedecer a sus príncipes antes de juzgar si las órdenes de éstos están o no en conformidad con la palabra de Dios. Y así, o no obedecen, u obedecen según su propio juicio, es decir, se obedecen a sí mismos, no a su soberano; y, consiguientemente, se pierde la obediencia cívica. Asimismo, cuando cada hombre sigue su propia opinión, las controversias que necesariamente surgirán entre ellos serán innumerables e interminables; y esto engendrará entre los hombres –los cuales, por inclinación natural, tienden a considerar toda disensión como una afrenta– primero odio y después peleas y guerras,de tal modo que desaparecerá toda forma de paz y convivencia. Tenemos, además, como ejemplo, lo que Dios, bajo la antigua ley, requería que se observase acerca del libro de la ley, a saber: que debía ser transcrita y usada públicamente y tomada como canon de la doctrina divina; y que las controversias acerca de ella no habían ser decididas por las personas particulares, sino solamente por los sacerdotes. Por último, es precepto de nuestro Salvador que si hay alguna cuestión de ofensa entre personas privadas, éstas deberán *oír a la Iglesia.* De donde se sigue que es deber de la Iglesia decidir las controversias; y que, por lo tanto, no corresponde a los individuos particulares, sino a la Iglesia, interpretar las Escrituras. Para que podamos establecer que la autoridad de *interpretar la palabra de Dios*, es decir, de determinar todo asunto concerniente a Dios y a la religión, no corresponde a ningún príncipe extranjero, hemos de considerar, en primer lugar, qué peso tiene un poder así en las mentes de los ciudadanos y en sus acciones. Pues nadie puede ignorar que las acciones voluntarias de los hombres, por necesidad natural, son consecuencia de sus ideas acerca del bien y del mal, de la recompensa y el castigo.

Por lo cual sucede que necesariamente elegirán obedecer a aquellos por cuyo juicio creen que serán eternamente dichosos o infelices. Ahora bien, a aquellos por cuyo juicio será determinado qué doctrinas se necesitan para alcanzar la salvación, y de cuyo juicio se espera la bienaventuranza o la perdición eternas, prestarán los hombres obediencia en todas las cosas. Siendo esto así, resulta manifiesto en grado sumo que aquellos súbditos que creen que están obligados a obedecer a una autoridad extranjera en aquellas doctrinas que son necesarias para la salvación no constituyen *per se* una ciudad, sino que son súbditos de un poder extranjero. Por lo tanto, aunque un príncipe soberano conceda por escrito una autoridad así a otro, aun dando a entender que está reteniendo en sus manos el poder civil, dicho escrito no será válido ni transferirá nada de lo que es necesario para la retención o la buena administración de su mando. Pues según el capítulo 2, artículo 4, no puede decirse que un hombre *transfiere su derecho, a menos que dé alguna señal que indique que es voluntad suya transferirlo.* Mas quien ha declarado abiertamente el deseo de conservar su soberanía no puede haber dado una señal suficiente de que quiere transferir los medios que se necesitan para conservarla. Esta clase de escrito no será, por tanto, una señal de que hay deseo de hacerlo, sino de la ignorancia de las partes contratantes. Hemos ahora de considerar cuán absurdo es el que una ciudad o un soberano encomienden a un enemigo el gobierno de sus súbditos. Pues como se ha mostrado más arriba en el capítulo 5, artículo 6, se encuentran en una situación hostil aquellos que no se han juntado para constituir una sola persona. No contradice esta verdad el hecho de que no estén siempre luchando, pues entre enemigos se hacen treguas. Para que haya una actitud hostil sólo se precisa que haya sospecha; que las fronteras de las ciudades, reinos e imperios se fortifiquen con guarniciones, con postura y aspecto belicosos, aunque no se lancen al ataque, mirándose mutua-

mente como enemigos. Por último, ¡cuán injusto es pedir aquello que, por la razón misma de tu demanda, confiesas que es derecho de otro! «Yo soy el intérprete de las Escrituras para ti, que eres súbdito de otro Estado.» «¿Por qué? ¿En virtud de qué acuerdos establecidos entre tú y yo?» «Por autoridad divina.» «¿Cómo lo sabes?» «Por la Sagrada Escritura. He aquí el libro. Léelo.» «Será en vano, a menos que yo lo interprete para mí. Esa interpretación, por tanto, me corresponde por derecho a mí y al resto de mis conciudadanos, lo cual negamos ambos.» Sólo cabe, por tanto, que, en todas las *Iglesias cristianas*, es decir, en todas las *ciudades cristianas*, la *interpretación* de la Sagrada Escritura, esto es, el derecho de decidir acerca de todas las controversias, dependa y se derive de la autoridad de ese hombre o asamblea que tiene el poder soberano en la ciudad.

28. Hay dos clases de controversias: la una es acerca de asuntos espirituales, es decir, cuestiones de fe, la verdad de las cuales no puede ser descubierta por la razón natural; tales son las cuestiones que se refieren a *la naturaleza y misión de Cristo, de las recompensas y castigos por venir; de los sacramentos, del culto externo, etc.* La otra es acerca de cuestiones de ciencia humana, cuya verdad puede ser descubierta mediante la razón natural y el silogismo, a partir de los acuerdos de los hombres y de las definiciones, es decir, de los significados aceptados por el uso y por el común consenso de palabras; tales son todas las cuestiones de derecho y filosofía. Por ejemplo, cuando en un asunto de derecho se cuestiona si ha habido o no ha habido *una promesa* y *acuerdo*, ello no es sino preguntar si unas palabras determinadas, pronunciadas de tal modo, pueden significar, por el uso y el consenso común de los súbditos, *una promesa* o *acuerdo;* y si se les llama así, entonces es verdad que se ha hecho un contrato; si no, es falso. Esa verdad, por tanto, depende de los acuerdos y el consenso entre los hombres. De igual manera, cuando se pregunta en filosofía si una misma cosa puede es-

tar entera en diversos lugares a la vez, la respuesta a esa cuestión depende del conocimiento del consenso común de los hombres acerca del significado de la palabra *entera*. Pues si los hombres, cuando dicen que una cosa está enteramente en alguna parte, quieren significar por consenso común que entienden que nada de esa cosa está en otra parte, es falso que la misma cosa esté a una misma vez en lugares diversos. Esa verdad, por tanto, depende del consenso de los hombres, y así en todas las demás cuestiones de *derecho* y *filosofía*. Y quienes recurriendo a algún oscuro pasaje de la Escritura juzgan que algo puede ser determinado en contra de lo que es el consenso común de los hombres acerca de las denominaciones de las cosas, lo que están afirmando es que el uso del habla, así como toda sociedad humana, han de abolirse. Pues, según esto, el que ha vendido un campo entero dirá que, en realidad, lo que quería decir era una parcela entera, y, de este modo, se quedará con el resto como si no lo hubiera vendido. Es más: quienes así proceden están aboliendo la razón misma, la cual no es sino la investigación de la verdad establecida por consenso. Este tipo de cuestiones, por tanto, no han de ser resueltas por la ciudad a través de una interpretación de las Escrituras; pues no pertenecen a la Palabra de Dios en el sentido en que la *Palabra de Dios* se entiende como la *Palabra acerca de Dios*, es decir, como la *doctrina del evangelio*. Tampoco quien tiene en la Iglesia el poder soberano está obligado a emplear *doctores eclesiásticos* para juzgar acerca de asuntos de este tipo. Para decidir en cuestiones de fe, es decir, en cuestiones *acerca de Dios* que trascienden la capacidad humana, necesitamos una bendición divina a fin de que no nos equivoquemos, siquiera en los puntos esenciales; [una bendición] que provenga del mismo Cristo por la imposición de las manos. Pues repugna a la equidad el que viéndonos obligados a una doctrina sobrenatural para alcanzar la salvación, la cual doctrina nos es imposible entender, se nos deje desamparados y podamos engañarnos en

los puntos esenciales. Esta infalibilidad en cosas que son necesarias para la salvación, vuestro Salvador Cristo se la prometió a sus apóstoles hasta el Día del Juicio; es decir, se la prometió a sus apóstoles y a los pastores que iban a suceder a los apóstoles, los cuales iban a ser consagrados *por la imposición de las manos*. Por lo tanto, quien tiene el poder soberano en la ciudad está obligado, como cristiano, a interpretar las Sagradas Escrituras a través de clérigos legítimamente ordenados, cuando se trata de cuestiones relativas a los *misterios de la fe*. Y así, en las ciudades cristianas, juzgar acerca de los asuntos *espirituales* y *temporales* corresponde a la autoridad civil. Y el hombre o asamblea que tiene el poder supremo es cabeza *tanto de la ciudad como de la Iglesia*; pues una *Iglesia* y una *ciudad cristiana* son una y la misma cosa.

Capítulo 18

De las cosas que son necesarias para nuestra entrada en el reino de los cielos

1.–La contradicción que se ha querido ver en el hecho de prestar obediencia a Dios y a los hombres se resuelve mediante la distinción entre puntos que son necesarios para la salvación y puntos que no son necesarios. 2.–Todas las cosas necesarias para la salvación se contienen en la fe y la obediencia. 3.–Qué clase de obediencia es la que se requiere de nosotros. 4.–Qué es la fe, y cómo se distingue de hacer profesión, de la ciencia y de la opinión. 5.–Qué es creer en Cristo. 6.–Que sólo este artículo que dice que Jesús es el Cristo es todo lo que se necesita para la salvación lo prueba la intención de los evangelistas. 7.–Por los sermones de los apóstoles. 8.–Por la facilidad de la religión cristiana. 9.–Por esto: que es el fundamento de la fe. 10.–Por las palabras mismas de Cristo y sus apóstoles. 11.–En este artículo se contiene la fe del Antiguo Testamento. 12.–Cómo la fe y la obediencia concurren para la salvación. 13.–En una ciudad cristiana, no hay contradicción entre los mandatos de Dios y los de la ciudad. 14.–Las doctrinas que hoy son controvertidas en materia de religión suelen estar relacionadas con el derecho de dominio.

1. Siempre se ha admitido que toda autoridad en *cuestiones seculares* provenía de quien ostentaba el poder soberano, ya fuese un hombre o una asamblea de hombres. Por las pruebas que se han dado más arriba, es manifiesto que la autoridad en *asuntos espirituales* depende de la autoridad de la *Iglesia,* y que todas las ciudades cristianas son Iglesias dota-

das de este tipo de autoridad. De lo cual todo hombre, por muy torpe de entendimiento que sea, podrá colegir que en una *ciudad cristiana*, esto es, en una ciudad cuya soberanía pertenece a un príncipe o concejo cristianos, *todo poder, tanto el espiritual como el secular, está unido bajo Cristo*, y por lo tanto ha de ser obedecido en todas las cosas. Por otro lado, sin embargo, *como debemos obedecer a Dios antes que a los hombres*, ha surgido la dificultad de cómo podemos sin riesgo obedecer a los hombres si en alguna ocasión nos mandan éstos hacer alguna cosa que Cristo ha prohibido. La razón de esta dificultad es que, como Dios no nos habla ya de viva voz a través de Cristo y sus profetas, sino a través de las Sagradas Escrituras, las cuales son interpretadas de diversas maneras por los hombres, saben éstos, ciertamente, qué es lo que los príncipes y una Iglesia congregada mandan; pero que lo que mandan sea o no sea contrario a la palabra de Dios, eso no lo saben; y obedeciendo algunas veces a unos por miedo a los castigos temporales, y otras veces a otros por miedo a la muerte espiritual, es como si estuvieran navegando entre Escila y Caribdis, estrellándose a menudo contra ambos. Pero quienes distinguen correctamente entre aquellas cosas que son necesarias para la salvación y aquellas que no son necesarias no tendrán duda alguna en este particular. Pues si el mandato del príncipe de una ciudad es tal que puede obedecerse sin arriesgar la salvación eterna, es injusto no obedecerlo, y cabe aplicar en este caso los preceptos del Apóstol (Colosenses 3, 20-22): *Hijos, obedeced a vuestros padres en todo; Siervos, obedeced en todo a vuestros amos según la carne*. Y el mandato de Cristo (Mateo 23, 2-3): *En la cátedra de Moisés se han sentado los escribas y los fariseos. Haced, pues, y guardad lo que os digan*. Por el contrario, si nos mandan hacer cosas que son castigadas con la muerte eterna, sería una locura no escoger morir la muerte natural antes que morir eternamente por obedecer. Y esto se aviene con lo que dijo Cristo (Mateo 10, 28): *No tengáis miedo a los que*

matan el cuerpo, que el alma no pueden matarla. Hemos de ver, por tanto, cuáles son todas esas cosas que son necesarias para la salvación.

2. Ahora bien, todas las cosas necesarias para la salvación están comprendidas en dos virtudes: *la fe y la obediencia.* Esta última, si pudiera ser perfecta, bastaría por sí sola para librarnos de la condenación; pero como todos nosotros fuimos desde hace tiempo culpables de desobediencia contra Dios en la persona de Adán, y como además hemos pecado también nosotros mismos desde entonces, *la obediencia* no es suficiente sin *la remisión de los pecados.* Mas esto, junto con nuestra entrada en el reino de los cielos, es el premio de *la fe;* ninguna otra cosa se necesita para la salvación. Porque el reino de los cielos sólo está vedado a los pecadores, es decir, a aquellos que no han prestado la debida obediencia a las leyes; y tampoco a éstos, si creen en los artículos necesarios de la fe cristiana. Ahora bien, si sabemos en qué consiste la obediencia y cuáles son los artículos necesarios de la fe cristiana, se nos mostrará de una vez por todas qué debemos hacer y de qué nos debemos abstener en lo que nos mandan las ciudades y los príncipes.

3. En este lugar no se entiende por obediencia el *hecho,* sino la *voluntad* y el *deseo* con que nos proponemos hacer todo lo posible para obedecer en el futuro. En este sentido, la palabra *obediencia* equivale a la palabra *arrepentimiento;* pues la virtud del arrepentimiento consiste no en el dolor que viene con el recuerdo del pecado, sino en nuestra conversión al buen camino y en el propósito total de no pecar más. Sin esto último, se dice que ese dolor no es el dolor de un penitente, sino de una persona desesperada. Pero así como quienes aman a Dios no pueden dejar de desear prestar obediencia a la ley divina, quienes aman a sus prójimos no pueden dejar de desear obedecer la ley moral, la cual consiste (como se ha mostrado más arriba, en el capítulo 3) en prohibir *el orgullo, la ingratitud, la contumelia, la inhumani-*

dad, la crueldad, la injuria y otras ofensas semejantes, por las cuales nuestros prójimos son perjudicados. Por lo tanto, el *amor* o *caridad* es equivalente a la palabra *obediencia.* También la justicia, que es una constante voluntad de dar a cada uno lo que le es debido, es equivalente a ella. Pero que la *fe y el arrepentimiento* son suficientes para la salvación es obvio por la alianza misma del bautismo. Pues los que fueron convertidos por Pedro en el día de Pentecostés, cuando preguntaron qué debían hacer, Pedro les contestó (Hechos 2, 38): *Arrepentíos y bautizaos en el nombre de Jesucristo para remisión de vuestros pecados.* Nada, pues, había que hacer para la obtención del bautismo, es decir, para entrar en el reino de Dios, excepto *arrepentirse y creer en el nombre de Jesús.* Porque el reino de los cielos se promete en virtud de la alianza hecha en el bautismo. Asimismo, por las palabras de Cristo cuando preguntó qué debía hacer para heredar la vida eterna (Lucas 18, 20): *Ya sabes los preceptos: No matarás, no cometerás adulterio,* etc., lo cual se refiere a la obediencia; y (Marcos 10, 21): *Vende cuanto tienes, luego ven y sígueme,* lo cual se refiere a la fe. Y por lo que se dice: *El justo vivirá* de la fe; no todo hombre, sino el *justo;* pues la justicia implica la misma disposición de la voluntad que el *arrepentimiento y la obediencia.* Y por las palabras de San Marcos (1, 15): *Cumplido es el tiempo, y el reino de Dios está cercano; arrepentíos y creed en el Evangelio,* palabras estas que claramente significan que no se necesitan más virtudes para entrar en el reino de Dios que el *arrepentimiento* y la *fe.* Así pues, la obediencia que se requiere *necesariamente* para la salvación no es otra cosa que la *voluntad* y el *empeño* de obedecer, es decir, es actuar en conformidad con las leyes de Dios; es decir, en conformidad con las leyes morales, que son las mismas para todos los hombres, y con las leyes civiles; es decir, con los mandatos de los soberanos en lo referente a los asuntos *temporales* y con las leyes eclesiásticas en cuestiones *espirituales.* Estas dos clases de leyes son diferentes según las dife-

rentes ciudades e Iglesias, y son conocidas por su promulgación y por declaraciones públicas.

4. Para poder entender qué es la *fe cristiana* hemos de definir *la fe* en general y distinguirla de esos otros actos de la mente con los que suele ser confundida. El objeto de la *fe* tomado universalmente, es decir, *lo que se cree*, es siempre una proposición, esto es, una sentencia afirmativa o negativa a la que concedemos valor de verdad. Mas como las proposiciones pueden ser aceptadas por diversas causas, de ello se sigue que los modos de aceptarlas reciben nombres diversos. A veces aceptamos proposiciones, y sin embargo no son admitidas por nuestro entendimiento; y esto lo hacemos durante el tiempo que nos lleve la consideración de sus consecuencias, y hasta que hayamos examinado bien la verdad de ellas; a esto lo llamamos *suponer*. Otras veces [aceptamos proposiciones] sólo por miedo a las leyes, lo cual es *hacer profesión* o *confesar* públicamente haciendo uso de muestras externas. O, en otras ocasiones, se aceptan [proposiciones] debido a la obediencia voluntaria que por civismo prestan los hombres a quienes respetan, o por amor a la paz. Ésta es una aceptación sin más. Ahora bien, las proposiciones que admitimos como verdaderas las aceptamos siempre por otras razones nuestras; estas razones provienen o bien de la *proposición misma* o de la *persona que la propone*. Se derivan da la *proposición misma* al traer a la memoria qué cosas significan, por consenso general, las palabras que integran la proposición. Haciéndolo así, el asentimiento que damos se llama *saber* o *ciencia*. Pero si no podemos recordar lo que con certeza se entiende por esas palabras, pues unas veces nos parece entender por ellas una cosa y otras veces otra, entonces se dice que estamos pensando. Por ejemplo, si la proposición dice que *dos y tres son cinco*, y recordando que el orden de los términos numerales ha sido determinado de tal modo, por el consenso común de quienes hablan nuestra lengua (como si se tratase de un contrato necesario para la

convivencia humana), que *cinco* es el nombre de tantas unidades como las que se contienen en la suma de dos más tres, un hombre asiente y dice que tal proposición es cierta porque dos más tres es lo mismo que cinco, dicho asentimiento será llamado *saber*. Y conocer esta verdad no es otra cosa que reconocer que ha sido hecha por nosotros mismos. Pues por la misma voluntad de quienes han querido que la cantidad •• se llame *dos*, que ••• se llame *tres* y que ••••• se llame *cinco*, también resultará que la proposición *dos y tres tomados juntos hacen cinco* sea verdadera. De igual modo, si recordamos a qué se llama *robo* y a qué *injuria*, entenderemos por las palabras mismas si es o no es verdad que *el robo es una injuria*. *Verdad* es lo mismo que *proposición verdadera*; pero la *proposición verdadera es* aquella en la que *la palabra consecuente*, que los lógicos llaman *el predicado*, contiene en su ámbito *la palabra antecedente*, la cual llaman *el sujeto*. Y *conocer la verdad* es lo mismo que *recordar* que ha sido fabricada por nosotros mismos mediante el actual uso de los términos. Platón no anduvo descaminado cuando dijo hace mucho tiempo que *el conocimiento era memoria*. Y ocurre algunas veces que aunque las palabras tienen un significado fijo establecido por convenio, se alejan tanto de su propio significado como consecuencia del uso vulgar que se hace de ellas con el fin de adornar o de engañar, que es muy difícil recordar los conceptos por los cuales dichas palabras fueron en un principio impuestas a las cosas; y sólo puede hacerse afinando mucho el juicio y con gran aplicación. Ocurre también que hay palabras que carecen de un significado propio, determinado y universal, y que son entendidas no por sí mismas, sino por virtud de otros signos que van aparejados a ellas. En tercer lugar, hay algunas palabras que son de cosas inconcebibles. De esas cosas, por tanto, tenemos las palabras, pero no el concepto; y, consiguientemente, en vano buscaremos la verdad de esas proposiciones que se hacen con las palabras mismas. En estos casos, cuando, con-

siderando las definiciones de las palabras, buscamos la verdad de alguna proposición, a veces pensaremos que es verdadera y a veces que es falsa, según sea el grado de esperanza que tengamos de dar con ella. Cada uno de estos procesos tomados por separado se llaman *pensar* y también *creer;* tomados juntos se llaman *dudar*. Pero cuando nuestras razones por las que damos asentimiento a alguna *proposición* no se derivan de la *proposición misma,* sino de la *persona que propone,* a la cual consideramos sabia hasta el extremo de que no puede engañarse, y de la cual no tenemos motivo para suponer que quiera engañarnos, nuestro asentimiento, como no surge de la confianza que podamos tener en nosotros mismos, sino del saber de otro hombre, es llamado *fe*. Y por la confianza que tenemos en aquellos a quienes creemos, se dice que *nos fiamos de ellos* o que *confiamos en ellos*. Por lo que se ha dicho, se ve, primero, la diferencia entre *fe* y *profesión* [de fe]; pues aquélla siempre va acompañada de un asentimiento interior, mas ésta no siempre; aquélla consiste en una persuasión interna de la mente, y ésta en una obediencia externa. Vemos también la diferencia entre *fe* y *opinión;* pues esta última depende de nuestra razón y aquélla depende de la buena estima que tenemos de otra. Finalmente, la diferencia entre *fe* y *ciencia;* pues esta última sólo acepta una proposición después de partirla y masticarla, mientras que aquélla se la traga de un golpe y entera. La explicación de las palabras mediante las cuales se presenta la materia a investigar es conducente a la ciencia; de hecho el único modo de *saber* es por *definiciones*. Pero esto es perjudicial para la fe; pues aquellas cosas que exceden la capacidad humana y se nos proponen para ser creídas nunca se hacen más evidentes por medio de explicaciones, sino más oscuras y difíciles de creer. Y a quien intenta demostrar los *misterios de la fe* sirviéndose de la razón natural le pasa lo mismo que a un hombre enfermo que tiene que masticar unas saludables pero amargas píldoras antes de tragárselas,

y que termina vomitándolas, cuando quizá el remedio hubiera sido tragárselas sin masticar.

5. Hemos visto qué es *creer*. Pero, ¿qué es creer en Cristo? ¿O qué proposición es la que constituye el objeto de nuestra fe en Cristo? Porque cuando decimos *Creo en Cristo* damos a entender, ciertamente, en quién creemos, pero no qué creemos. Pues bien, *creer en Cristo* no es otra cosa que creer que Jesús es el Cristo, es decir, aquel que, de acuerdo con las profecías de Moisés y los profetas de Israel, iba a venir a este mundo a *instituir el reino de Dios*. Y esto se desprende con claridad suficiente de las palabras del mismo Cristo a Marta (Juan 9, 25-27): *Yo soy* –dice– *la resurrección y la vida; el que cree en mí, aunque muera, vivirá; y todo el que vive y cree en mí no morirá para siempre. ¿Crees tú esto? Díjole ella: Sí, Señor; yo creo que tú eres el Cristo, el Hijo de Dios, que ha venido a este mundo.* En estas palabras vemos que la pregunta ¿crees tú en mí? queda explicada por la respuesta *tú eres el Cristo*. Creer en Cristo, por tanto, no es sino creer en Jesús mismo cuando dice que él es el Cristo.

6. La *fe* y la *obediencia* son, pues, ambas necesarias para la salvación. Ya hemos visto en el artículo 3 de qué clase de obediencia se trata, y a quién le es debida. Ahora debemos preguntarnos qué artículos de fe se requieren. Y digo que para un cristiano* no se requiere para la salva-

* Aunque entiendo que este aserto será probado suficientemente por las razones que siguen, pensé que merecía la pena dar una más amplia explicación del mismo; pues como creo que es de alguna manera novedoso, quizá pueda disgustar a muchos teólogos. En primer lugar, pues, cuando digo que este artículo –*que Jesús es el Cristo*– es necesario para la salvación, no digo que sólo la fe es necesaria, sino que también se requiere la justicia, o esa obediencia que les es debida a las leyes de Dios; es decir, un deseo de vivir con rectitud. En segundo lugar, no niego que la profesión de muchos artículos de fe, si dicha profesión es ordenada por la Iglesia, sea también necesaria para la salvación. Pero considerando que la fe es una cosa interna, y que hacer profesión de fe es algo externo, digo que sólo la primera es una parte de la obediencia, de tal for-

ción más artículo de fe que éste: que *Jesús es el Cristo*. Pero hemos de distinguir, como antes hemos hecho en el artículo 4, entre *fe* y *profesión [de fe]*. Una *profesión [de fe]* en más artículos puede ser necesaria, si eso es lo que se manda; pues ello sería una parte de la obediencia que debemos a las leyes. Pero ahora no estamos investigando qué clase de *obediencia* se requiere para la salvación, sino qué clase de *fe*. Y esto que digo queda probado, en primer lugar, por la intención de los evangelistas, la cual fue, mediante el relato de la vida de nuestro Salvador, establecer este único

ma que ese artículo basta por sí solo para la fe interna, pero no es suficiente para la externa profesión de fe de un cristiano. Por último, incluso si yo hubiera dicho que el sincero e interno arrepentimiento por los pecados era lo único necesario para la salvación, ello no debería ser considerado paradójico; pues suponemos que la justicia, la obediencia y una mente reformada en todo tipo de virtudes están contenidas en él. Así, cuando digo que la fe en un artículo es suficiente para la salvación, la cosa puede que choque menos si se tiene en cuenta que otros muchos artículos están contenidos en él. Pues estas palabras, *que Jesús es el Cristo*, significan que Jesús fue aquella persona que Dios, a través de sus profetas, había prometido que vendría al mundo para establecer su reino; es decir, que Jesús es el Hijo de Dios, el creador de cielos y tierras, nacido de una virgen, muriendo por los pecados de quienes creen en él; que era el Cristo, es decir, un rey; que resucitó (pues de otro modo no podría reinar) para juzgar al mundo y para retribuir a cada uno según sus obras (pues, si no, no podría ser rey); y también que los hombres resucitarán, pues de otro modo no podrían presentarse a juicio. Todo el símbolo de los apóstoles está, pues, contenido en este artículo, el cual me ha parecido razonable condensar de esta manera; pues descubrí que muchos hombres, sólo por esto y sin nada más, fueron admitidos en el reino de Dios, tanto por Cristo como por sus apóstoles. Tal ocurrió con el ladrón en la cruz, con el eunuco bautizado por Felipe, con los dos mil hombres convertidos de un golpe a la Iglesia por San Pedro. Pero si a alguno no le complace que yo no juzgue por eternamente condenados a quienes no dan asentimiento interno a cada uno de los artículos definidos por la Iglesia, si bien no los contradicen y se someten a ellos si así se les manda, no sé qué podré responderle. Pues los más claros testimonios de la Sagrada Escritura, los cuales traigo a continuación, me impiden cambiar de opinión.

artículo; y nos damos cuenta de que tales fueron el propósito y el consejo de los evangelistas, si observamos el relato mismo. San Mateo (cap. 1), cuando da comienzo a su genealogía, muestra que Jesús fue del linaje de David, nacido de una virgen; que (cap. 2) fue adorado por los *magos* como rey de los judíos; que Herodes, por esa razón, lo había buscado para matarlo; que (caps. 3 y 4) su reino fue predicado por Juan Bautista y por él mismo; que (caps. 5, 6 y 7) enseñó las leyes no como los escribas, sino como uno que tiene autoridad; que (caps. 8 y 9) curó las enfermedades milagrosamente; que (cap. 10) envió a sus apóstoles, los predicadores de su reino, a todas las regiones de Judea para proclamar su reino; que (cap. 11) a los mensajeros que Juan había enviado para preguntarle si él era el Cristo o no les mandó que le dijeran [a Juan] lo que habían visto, es decir, los milagros que sólo eran compatibles con el Cristo; que (cap. 12) probó y declaró su reino a los fariseos y a otros, mediante argumentos y parábolas y señales; y (en los capítulos que siguen al 21) que él mismo mantuvo ser el Cristo enfrentándose a los fariseos; que (cap. 21) fue saludado con el título de rey cuando entró en Jerusalén; que (caps. 22, 23, 24 y 25) advirtió que los demás eran *falsos cristos*, y que mostró en parábolas qué clase de reino sería el suyo; que (caps. 26 y 27) fue apresado y acusado por decir que él era rey, y que un título fue escrito sobre su cruz: *éste es Jesús, el rey de los judíos*; por último (cap. 28), que después de su resurrección les dijo a sus apóstoles que le había sido dado todo poder en el cielo y en la tierra. Todo lo cual tiende a este fin: que debemos creer que Jesús es el Cristo. Tal fue la intención de San Mateo al escribir su evangelio. Mas si ésta fue su intención, también lo fue la del resto de los evangelistas, lo cual queda claramente expresado por San Juan al final de su Evangelio (Juan 20, 31): *Estas cosas* –dice– *han sido escritas para que creáis que Jesús es el Cristo, Hijo de Dios vivo.*

7. En segundo lugar, esto[21] es probado por la predicación de los apóstoles. Pues ellos fueron los proclamadores de su reino, y Cristo no los envió para predicar nada excepto el reino de Dios (Lucas 9, 2; Hechos 10, 42). Y lo que hicieron después de la Ascensión de Cristo puede entenderse por la acusación que se dirigió contra ellos (Hechos 17, 6-7): *Arrastraron a Jasón* -dice San Lucas- *y a alguno de los hermanos, y los llevaron a los politarcas, gritando: éstos son los que alborotan la tierra. Al llegar aquí han sido hospedados por Jasón, y todos obran contra dos decretos del César, diciendo que hay otro rey, Jesús.* También se muestra en estas palabras cuál era el contenido de la doctrina del Apóstol [San Pablo] (Hechos 17, 2-3): *Discutió con ellos sobre las Escrituras* (es decir, el Antiguo Testamento), *explicándoselas y probando cómo era preciso que el Cristo padeciese y resucitase de entre los muertos, y que este Cristo es Jesús.*

8. En tercer lugar, [es probado] por los pasajes en los que se declara lo fáciles que son las cosas requeridas por Cristo para alcanzar la salvación. Pues si se requiriera que la mente diese interno asentimiento a todas y cada una de las proposiciones acerca de la fe cristiana que hoy en día se discuten o que las distintas Iglesias definen de diversas maneras, no habría nada más difícil que la religión cristiana. Y entonces, ¿cómo podría ser verdad aquello de (Mateo 11, 30) *Mi yugo es blando y mi carga ligera?* ¿Y lo de (Mateo 18, 6) *estos pequeñuelos que creen en mí,* o de (1 Corintios 1, 21): *Plugo a Dios salvar a los creyentes por la locura de la predicación?* ¿O cómo pudo el ladrón que pendía de la cruz ser lo bastante instruido en el camino de la salvación, cuando su confesión de fe se limitó a estas palabras: *Señor, acuérdate de mí cuando estés en tu reino?* ¿O cómo pudo el mismo San Pablo pasar tan rápidamente de ser un enemigo a ser un doctor de los cristianos?

21. Es decir, que creer que Jesús es el Cristo es el único artículo necesario para la salvación. *(N. del T.)*

9. En cuarto lugar, [queda probado] por esto: que este artículo es el fundamento de la fe, la cual no descansa en ningún otro fundamento. Leemos en Mateo 24,23-24: *Si alguno dijere: Aquí está el Cristo, no le creáis. Porque se levantarán falsos cristos y falsos profetas, y obrarán grandes señales y prodigios,* etc. De lo cual se sigue que por la fe que tenemos en este artículo no hemos de creer cualesquiera señales y maravillas. En Gálatas 1, 8, dice el Apóstol: *Pero aunque alguno de entre nosotros o un ángel del cielo os anunciase un evangelio distinto del que habéis recibido, sea anatema.* Según este artículo, por tanto, no deberíamos fiarnos ni siquiera de los apóstoles, ni de los mismos ángeles; y entiendo que tampoco de la Iglesia si ésta diera en enseñarnos una doctrina contraria (1 Juan 4, 1-2): *Carísimos, no creáis en cualquier espíritu, sino examinad los espíritus si son de Dios, porque muchos pseudoprofetas se han levantado en el mundo. Podéis conocer el espíritu de Dios por esto: todo espíritu que confiese que Jesucristo ha venido en carne es de Dios,* etc. Ese artículo es, pues, la medida de los espíritus, por la cual la autoridad de los doctores es recibida o rechazada. No puede negarse, ciertamente, que todos los que en el día de hoy son cristianos aprendieron de los doctores que fue Jesús quien hizo todas aquellas cosas por las que podía reconocérsele como el Cristo. Sin embargo, de esto no se sigue que estas personas crean ese artículo de fe porque los doctores o la Iglesia lo hayan declarado, sino por Jesús mismo. Pues ese artículo fue anterior a la *Iglesia Cristiana* (Mateo 16, 18), aunque todos los demás fueron posteriores; y fue la Iglesia la que estuvo fundada en él, y no él en la Iglesia. Además, este artículo de que *Jesús es el Cristo* es tan fundamental que todos los demás están, como dice San Pablo, basados en él (1 Corintios 3, 11-15): *Nadie puede poner otro fundamento sino el que está puesto, que es Jesucristo;* es decir, que *Jesús es el Cristo.* Ahora bien, *si sobre este fundamento uno edifica oro, plata, piedras preciosas o maderas, heno, paja, su obra quedará de manifiesto* [...].

Aquel cuya obra subsista recibirá el premio, y aquel cuya obra sea consumida sufrirá el daño; él, sin embargo, se salvará. De lo cual se deduce claramente que por *fundamento* se entiende aquí este artículo [de fe]: *que Jesús es el Cristo;* pues el oro, la plata, las piedras preciosas, la madera, el heno y la paja significan aquí doctrinas que no están fundamentadas en la persona de Cristo; y también, que falsas doctrinas pueden erigirse sobre este fundamento sin que sean necesariamente condenados quienes las enseñan.

10. Por último, que este artículo es el único que es necesario creer interiormente puede probarse con la mayor evidencia en muchos pasajes de la Sagrada Escritura, sea quien fuere el intérprete. Leemos en Juan 5, 39: *Escudriñad las Escrituras,* ya que en ellas creéis tener *la vida eterna, pues ellas dan testimonio de mí.* Pero Cristo quería decir las Escrituras del Antiguo Testamento solamente, pues el Nuevo todavía no se había escrito. Ahora bien, no hay más testimonio acerca de Cristo en el Antiguo Testamento que el que un rey eterno iba a venir al mundo en tal lugar, que iba a nacer de tales padres y que iba a enseñar y hacer tales cosas, por las cuales, junto con otras señales, iba a ser conocido. Todo lo cual atestigua sólo esto: que Jesús, al haber nacido así y haber enseñado y hecho tales cosas, era el Cristo. No se requería, pues, para alcanzar la vida eterna, nada más que tener fe en este artículo. Leemos en Juan 11, 26: *Todo el que vive y cree en mí no morirá para siempre.* Pero creer en Jesús, como allí se expresa, es lo mismo que creer que Jesús era el Cristo. Por lo tanto, quien crea eso nunca morirá; y como consecuencia, sólo ese artículo es necesario para la salvación. Leemos en Juan 20, 31: *Estas [señales] fueron escritas para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que, creyendo, tengáis vida en su nombre.* Quien así crea tendrá, pues, vida eterna; y no necesita, por tanto, de otra fe. Leemos en 1 Juan 4, 2: *Todo espíritu que confiese que Jesucristo ha venido en carne es de Dios;* y en 1 Juan 5, 1: *Todo el que cree que Jesús es el Cristo,*

ése es nacido de Dios; y en el versículo 5: *¿Y quién es el que vence al mundo, sino el que cree que Jesús es el Hijo de Dios?* Por tanto, si para ser *de Dios, nacido de Dios* y *vencer al mundo* no es necesario creer nada más que Jesús es el Cristo, entonces ese artículo [de fe] será suficiente para la salvación. Leemos en Hechos 8, 36-37: *[Y dijo el eunuco]: ¿Qué impide que sea bautizado? Y Felipe dijo: Si crees de todo corazón, bien puedes. Y respondiendo dijo: Creo que Jesucristo es el Hijo de Dios.* Si este artículo, creído de todo corazón, es decir, con fe interna, fue suficiente para recibir el bautismo, también será suficiente para la salvación. Además de estos pasajes, hay otros innumerables que clara y expresamente afirman lo mismo. Y es más: cada vez que leemos que nuestro Salvador encomió la fe de alguno, o que dijo *tu fe te ha salvado,* o que curó a alguno gracias a su fe, la proposición creída no fue otra sino ésta: *Jesús es el Cristo,* expresada directa o consecutivamente.

11. Pero como nadie puede creer que *Jesús es el Cristo* sin creer también –si sabe que por Cristo se entiende aquel rey que había sido prometido por Dios y Moisés y los profetas para rey y Salvador del mundo– en Moisés y en los profetas; y como tampoco puede creerse en éstos sin creer también que Dios existe y que *gobierna el mundo,* es necesario que la fe en Dios y en el Antiguo Testamento se contenga en la fe en el Nuevo. Dado que el ateísmo y la negación de la Divina Providencia fueron la única traición contra la Majestad Divina en el reino de Dios por naturaleza, pero que también lo fue la idolatría en el reino de Dios por la antigua alianza, ahora, en este reino en el que Dios gobierna según una alianza nueva, ha de añadirse el crimen de apostasía, que consiste en renunciar a este artículo de fe –que *Jesús es el Cristo*– después de haberlo aceptado. Hay, ciertamente, otras doctrinas que, si han sido aprobadas por una Iglesia legítima, no deben contradecirse, pues eso sería pecado de desobediencia, pero ya se ha demostrado más arriba que no es necesario creerlas con *fe interna.*

12. La *fe* y la *obediencia* desempeñan papeles diversos en lograr la salvación de un cristiano. La segunda contribuye con el *poder* o *capacidad;* la primera, con el *acto;* y se dice que cada una justifica a su manera. Pues Cristo no perdona los pecados de todos los hombres, sino sólo los de los *arrepentidos* u *obedientes,* es decir, los de los *justos.* No digo los *sin culpa,* sino los *justos;* porque la *justicia* es un deseo de obedecer las leyes, y puede darse en un pecador; y para Cristo, el deseo de obedecer es obediencia. No todo hombre, sino sólo el *justo, vivirá por la fe.* La obediencia, por tanto, *justifica,* ya que *hace a los hombres justos,* de igual manera que la templanza hace a los hombres templados, la prudencia los hace prudentes y la castidad los hace castos, es decir, esencialmente; y pone a un hombre en un estado que le hace merecedor del perdón. Tampoco Cristo ha prometido el perdón de los pecados a todos los hombres justos, sino sólo a *aquellos que creen que él es el Cristo.* Por consiguiente, la *fe justifica* en el mismo sentido en que puede decirse que *justifica* un juez que *absuelve:* mediante una *sentencia* que *de hecho* salva a un hombre; y en esta acepción de la palabra *justificación* (pues se trata de un término equívoco) *sólo la fe* justifica; pero en la otra, *sólo la obediencia.* En cualquier caso, ni la obediencia sola ni la fe sola nos *salvan;* lo hacen las dos juntas.

13. Por lo que hasta aquí se ha dicho, resultará fácil ver cuál es el deber que tienen los súbditos cristianos para con sus soberanos; los cuales, mientras continúen profesando que son cristianos, no pueden mandar a sus súbditos que nieguen a Cristo ni que le dirijan contumelia alguna. Pues si los soberanos mandasen esto, estarían profesando no ser cristianos. Ya hemos mostrado, tanto con la razón natural como por las Sagradas Escrituras, que los súbditos deben obedecer en todo a sus príncipes y gobernantes, excepto en aquellas cosas que son contrarias al mandato de Dios; y que, en una ciudad cristiana, los mandatos de Dios referentes a *asuntos*

temporales, es decir, a aquellos asuntos que pueden ser deliberados por la razón humana, son las leyes y sentencias de la ciudad, promulgadas por quienes han recibido de la ciudad autoridad para hacer leyes y dirimir controversias; mas en lo que se refiere a asuntos espirituales, es decir, aquellos que son determinados por la Sagrada Escritura, son las leyes y sentencias de la ciudad, es decir, de la Iglesia (pues una ciudad cristiana y una Iglesia, como se ha mostrado en el artículo 20 del capítulo anterior, son la misma cosa), promulgadas por pastores legítimamente ordenados, a los cuales la ciudad les ha dado autoridad para tal propósito. Pues bien, de todo ello se sigue claramente que en un Estado cristiano se debe obediencia al soberano en todas las cosas, tanto *espirituales* como *temporales*. Y que esa misma obediencia, incluso cuando se trata de un súbdito cristiano, le es debida en *todos los asuntos temporales* a príncipes que no son cristianos es cosa que queda fuera de toda controversia. Pero en *asuntos espirituales*, es decir, en aquellas cosas que se refieren al culto de Dios, hemos de seguir a alguna Iglesia Cristiana. Pues es una hipótesis de la fe cristiana que Dios no habla sobrenaturalmente, sino mediante intérpretes cristianos de las Sagradas Escrituras. Entonces, ¿qué? ¿Hemos de resistir a los príncipes cuando no podemos obedecerlos? Ciertamente no, pues ello iría en contra de nuestro pacto civil. ¿Qué tenemos que hacer, entonces? Ir a Cristo por el martirio; lo cual, si algún hombre piensa que es duro decirlo, es seguro que no cree de todo corazón que *Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios vivo*, pues de lo contrario desearía disolverse y estar con Cristo[22]; pero sería esgrimir una falsa *fe* cristiana el eludir esa obediencia que se ha comprometido a prestar a la ciudad.

14. Pero quizá alguno se pregunte sorprendido: si con la excepción de este artículo que afirma que Jesús es el Cristo,

22. Cf. Filipenses 1,23. *(N. del T.)*

el cual es el único que se necesita para la salvación en lo que a fe interior se refiere, todos los demás son sólo materia de obediencia, y uno puede cumplir con ellos aunque no crea interiormente todo lo que la Iglesia propone, si tiene deseo de creer y hace pública profesión de fe siempre que se le exija, ¿cómo es que hay tantos puntos que se estiman asunto de fe, hasta el extremo de que si un hombre no los cree en el fondo de su alma no podrá entrar en el reino de los cielos? Sin embargo, si se tiene en cuenta que, en la mayoría de las controversias, el antagonismo se refiere a asuntos de poder humano –a veces cuestiones de ganancia y beneficio, a veces cuestiones de gloria y de ingenio–, entonces la sorpresa será menor. La cuestión acerca de las *pertenencias de la Iglesia* es una cuestión acerca del *derecho de gobierno*. Una vez que se sabe qué es una *Iglesia*, sabemos inmediatamente a quién corresponde gobernar sobre los cristianos. Pues si cada ciudad cristiana es la Iglesia a la que Cristo mismo enseña que todo súbdito de dicha ciudad debe obedecer, entonces todo ciudadano está obligado a obedecer a su ciudad, es decir, al hombre o asamblea de hombres que tienen el poder soberano, no sólo en los asuntos *temporales*, sino *también* en los *espirituales*. Pero si toda ciudad cristiana no es esa Iglesia, entonces es que tiene que haber otra Iglesia más universal que debe ser obedecida. Todos los cristianos deben, por tanto, obedecer a esa Iglesia, lo mismo que obedecerían a Cristo si éste viniera a la tierra. Dicha Iglesia gobernará de modo monárquico o mediante una asamblea. La cuestión, por tanto, se refiere al *derecho de gobierno;* y a éste se refiere también la cuestión acerca de la *infalibilidad*. Pues una persona que la humanidad creyere íntima y sinceramente que no podía errar tendría ciertamente todo el poder, tanto *temporal* como *espiritual*, sobre todo el género humano, a menos que dicha persona lo rehusara. La misma finalidad tiene el privilegio de interpretar las Escrituras. Pues aquel que posee la autoridad de dirimir las controversias que surgen de las di-

versas interpretaciones de las Escrituras tiene también autoridad total y absoluta para decidir todo tipo de controversia, sean éstas las que fueren. Mas el que tiene esto tiene también el mando sobre todos los hombres que admiten que las Escrituras son la palabra de Dios. Esta misma finalidad tienen todas las disputas acerca del *poder de perdonar y retener los pecados;* o acerca de la *autoridad de excomulgar.* Pues toda persona, si está en su juicio, prestará en todo obediencia absoluta al hombre en virtud de cuya sentencia dicha persona cree que puede ser salvada o condenada. Esta misma finalidad tiene también el poder de *fundar asociaciones [religiosas].* Pues éstas dependen de aquel por quien subsisten, el cual tiene tantos súbditos como monjes, aunque éstos vivan en una ciudad enemiga. A este mismo fin se refiere asimismo la cuestión del *juez del matrimonio legal.* Pues a aquel a quien pertenece la judicatura pertenece también el conocimiento de todos los casos acerca de la herencia y sucesión de todos los bienes y derechos, no sólo de los individuos privados, sino también de los príncipes soberanos. Y en cierto sentido también se refiere a esto mismo la *vida célibe de las personas eclesiásticas;* pues los hombres que no se casan están menos integrados en la sociedad civil que otros. Además, es un inconveniente nada despreciable el que los príncipes deban necesariamente renunciar al sacerdocio, que es un gran vínculo de obediencia civil, si quieren tener un reino hereditario. Esta misma finalidad tiene también la *canonización de los santos,* que los gentiles llamaban *apoteosis.* Pues quien tiene el poder de atraer a súbditos extranjeros con la promesa de un premio tan enorme puede lograr que quienes están deseosos de alcanzar tal gloria hagan cualquier cosa. Pues ¿qué fue sino una honorable reputación a ojos de la posteridad lo que buscaban los Decios y otros hombres, así como los otros miles que se arrojaron a peligros increíbles? Las controversias acerca del *purgatorio* y las *indulgencias* son para hacer negocio. Las cuestiones acerca

del *libre albedrío*, la *justificación* y *el modo de recibir a Cristo en el sacramento [de la Eucaristía]* son filosóficas. Hay también cuestiones acerca de si hay ritos que no han sido recientemente adoptados, sino que son restos de paganismo que han permanecido en una Iglesia no lo suficientemente purificada. Pero no es necesario que mencionemos más. Todo el mundo sabe que tal es la naturaleza de los hombres que cuando disienten acerca de cuestiones que afectan a su *poder*, o a su *ganancia*, o a su *preeminencia intelectual*, se insultan los unos a los otros y se anatematizan mutuamente. No es, pues, de extrañar que casi todos esos dogmas que los hombres han discutido con apasionamiento sean después declarados, por unos o por otros, *necesarios* para nuestra salvación y para nuestra entrada en el reino de los cielos. Y a quienes no los admiten no sólo se les condena por desobedientes, lo cual son, ciertamente, después de que la Iglesia ha dado su sentencia, sino también por infidelidad, lo cual, según he declarado más arriba, es falso, por muchos y evidentes pasajes de la Escritura, a los cuales añado ahora este de San Pablo (Romanos 14, 3-5): *El que come no desprecie al que no come, y el que no come no juzgue al que come, porque Dios le acogió. Hay quien distingue un día de otro día y hay quien juzga iguales todos los días; cada uno proceda según su propio sentir.*

Índice

Prólogo 7
Selección bibliográfica... 27

DECIVE

Epístola dedicatoria.. 33
Prefacio del autor al lector.. 39

LIBERTAD

1. Del estado de los hombres fuera de la sociedad civil...... 53
2. De la ley de naturaleza acerca de los pactos 65
3. De las otras leyes de naturaleza.................................. 80
4. Que la ley de naturaleza es una ley divina 100

PODER

5. De las causas y generación del Estado......................... 113
6. Del derecho de quien, ya se trate de una asamblea o de un hombre, tiene el poder supremo en el Estado 121

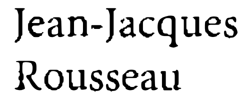
7. De las tres clases de gobierno: democracia, aristocracia, monarquía 141
8. De los derechos de los señores sobre sus siervos 156
9. Del derecho de los padres sobre sus hijos y del gobierno patrimonial 162
10. Comparación entre las tres clases de gobierno, según los inconvenientes de cada una 173
11. Pasajes y ejemplos de la Escritura que se refieren a los derechos de gobierno y que concuerdan con lo que se ha dicho anteriormente 189
12. De las causas internas que tienden a la disolución de un Estado 195
13. Sobre los deberes de quienes administran el poder supremo 210
14. De las leyes y pecados 226

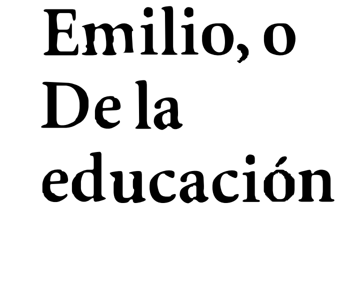
Religión

15. Del reino de Dios por naturaleza 249
16. Del reino de Dios por la antigua alianza 271
17. Del reino de Dios por la nueva alianza 291
18. De las cosas que son necesarias para nuestra entrada en el reino de los cielos 333

Jean-Jacques
Rousseau

Emilio, o De la educación







H 4400

Tratado filosófico sobre la bondad natural del hombre, EMILIO o DE LA EDUCACIÓN sigue siendo considerado todavía hoy un texto capital por la pedagogía moderna. En él, JEAN-JACQUES ROUSSEAU (1712-1778) aborda un sistema educativo basado en la naturaleza y en la experiencia, y no en prejuicios, caminos preconcebidos y rutinas, creando asimismo en Emilio un alumno de laboratorio sobre el que reflexiona, situándolo y situándose en medio de la sociedad y de unas circunstancias sociales concretas.

3464416 ***

Publicados por THOMAS HOBBES en 1642, los «Elementos filosóficos sobre el ciudadano», más conocidos por su subtítulo DE CIVE, formaban parte, junto a «De Corpore» y «De Homine», de un ambicioso proyecto: un tratado sistemático en el que se recogiera lo esencial del conocimiento humano. La investigación de Hobbes se dirige en esta obra a determinar los derechos de los Estados y los deberes de sus súbditos, para lo cual estima necesario el autor conocer la naturaleza humana y cómo deben ponerse de acuerdo los hombres para organizarse en un Estado bien fundamentado. En esta obra —prologada y traducida en esta edición por Carlos Mellizo— aparece expuesta por primera vez, de forma clara y sucinta, la teoría política desarrollada más tarde por Hobbes en el «Leviatán».



El libro de bolsillo

ISBN 84-206-3586-3



Humanidades
Filosofía

